JÜRGEN HABERMAS

1968

CONOCIMIENTO E INTERES

Versión castellana
de
Manuel JIMÉNEZ, José F. IVARS
y Luis Martín SANTOS
revisada por
José VIDAL BENEYTO



1989

Título original:
Erkenntnis und Interesse

Juan Bravo, 38. 28006 Madrid

De esta edición:

Beazley 3860. 1437 Buenos Aires
ISBN: 950-511-089-8
Impreso en la Argentina
Hecho el depósito que indica la ley 11.723
Primera edición: mayo 1990

Diseño: Zimmermann Asociados, S. L.

A
WILFRIED BERGHAHN
(1930-1964)
inolvidable amigo

La traducción de esta obra ha sido tarea particularmente difícil, no sólo por la conocida complejidad conceptual y expresiva de su autor, sino también por el propósito específico que en la misma se persigue. En efecto, Habermas se enfrenta con un área muy vasta del patrimonio filosófico contemporáneo, sin estar todavía en plena posesión de los modos textuales que luego le serán propios, lo que se traduce en una perplejidad retórica que en ocasiones crea problemas casi insalvables.

El texto castellano que aquí se presenta es resultado de un dilatado trabajo colectivo del que soy y me siento principal responsable. La primera versión del Prefacio y de los capítulos 1, 2, 3, 5 y 7 se debe al abajo firmante; la de los capítulos 4, 11 y 12 a Luis Martín Santos y la del 6, 8, 9, 10 y Epílogo a José Francisco Ivars. Javier Muguerza tuvo a bien releer y pulir la primera versión del capítulo 5 y Enrique Gimbernat, la de los capítulos 10 y 11. La colaboración de Manuel Jiménez conmigo fue inestimable para la relectura de todos y cada uno de los capítulos y para la homogeneización de las distintas manos, lo que supuso, en bastantes casos, una redacción casi enteramente nueva. Quede aquí constancia escrita de mi agradecimiento a él y a todos los miembros del «equipo informal» de traducción por su entusiasmo para con la tarea y por su paciencia para conmigo. Y quede aquí también dicha mi exclusiva responsabilidad por los errores e imperfecciones que, sin duda, subsisten.

JOSÉ VIDAL BENEYTO

PREFACIO

Me propongo, desde una perspectiva histórica, reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés. Si queremos seguir el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. Volver a recorrer este camino desde un horizonte que apunta hacia su punto de partida puede ayudarnos a recuperar la perdida experiencia de la reflexión. Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión.

El análisis de la interrelación entre conocimiento e interés debería apoyar la afirmación de que una crítica radical del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad. Esta idea está implícita en la teoría de la sociedad de Marx, aun cuando no pueda derivarse de una autocomprensión ni marxiana ni marxista. Sin embargo, no me he propuesto explorar el contexto objetivo en el que tiene lugar el desarrollo de la filosofía desde Hegel a Nietzsche, sino que me he limitado a seguir, de una forma inmanente, el movimiento del pensamiento. Esto tiene como consecuencia que solamente a nivel de diletante podría anticiparse una teoría de la sociedad, a la que tan sólo quiero llegar a través de la autorreflexión de la ciencia [1]. Ahora damos el primer paso en esa dirección. En consecuencia, esta investigación no tiene otra pretensión que servir de prolegómeno.

---

[1] Una propuesta de interpretación para el análisis del contexto social en el que el positivismo surge y cumple hoy funciones ideológicas, se contiene en mi artículo dedicado a Herbert Marcuse: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Edition Suhrkamp, 287.

Expuse por primera vez las perspectivas sistemáticas que presiden esta investigación en mi lección inaugural de Frankfur, en junio de 1965 [2]. El capítulo sobre positivismo, pragmatismo e historicismo data de mis conferencias de Heidelberg en el semestre de invierno del curso 1963-64. Sin las discusiones con Karl-Otto Apel, que se remontan hasta nuestros tiempos de estudiantes universitarios, sin sus sugerencias y sus desacuerdos, mi concepción teórica no hubiera encontrado su forma actual [3].

En esta concepción el psicoanálisis, como ejemplo, ocupa un lugar importante. Me parece necesario aclarar que mi conocimiento y familiaridad con él se limita al estudio de los escritos de Freud, y que no puedo apoyarme en experiencias prácticas de un análisis. Mucho he aprendido, en cambio, de las discusiones de los colaboradores del Instituto Sigmund Freud, que tenían lugar los miércoles bajo la dirección de Alexander Mitscherlich. Debo dar las gracias a Alfred Lorenzer, que me permitió hojear el manuscrito de su estudio sobre la función metodológica de la comprensión en psicoanálisis. A dicha obra debo muchas más sugerencias de las que podría indicar mediante referencias específicas.

JÜRGEN HABERMAS.

Frankfurt, 1971.

[2] «Erkenntnis und Interesse», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Edition Suhrkamp, 287.

[3] El segundo volumen de G. RADNITZKY *(Contemporary School of Metascience,* Göteborg, 1968) se ocupa del «enfoque hermenéutico-dialéctico»; bajo este rótulo se recogen tesis que provienen de trabajos de Adorno, de Apel y míos, a las que se comenta sobre el trasfondo de la teoría analítica de la ciencia. Como esa publicación me ha llegado después de tener concluido el manuscrito de esta obra, lo único que puedo hacer es llamar sumariamente la atención sobre los múltiples puntos de contacto.

I

LA CRISIS DE LA CRITICA DEL CONOCIMIENTO

Si construyésemos la discusión filosófica de la edad moderna bajo la forma de un proceso judicial, la única cuestión sobre la que éste tendría que pronunciarse sería: cómo es posible un conocimiento fiable. La expresión «teoría del conocimiento» se acuñó por primera vez en el siglo XIX, pero el objeto al que se mira así retrospectivamente es el objeto de la filosofía moderna en general o, por lo menos, de la filosofía hasta el umbral del siglo XIX. El propósito característico del pensamiento racionalista y del empirista apuntaba, en igual medida, a la demarcación metafísica del ámbito de los objetos y a la justificación lógica y psicológica de la validez de una ciencia natural, que se caracterizaba por la utilización de un lenguaje formalizado y de la vía experimental. A pesar de que la física moderna, que combinó tan eficazmente el rigor de la forma matemática con la plétora de una empiria controlada, fue, en muy gran medida, el modelo para todo conocimiento claro y distinto; sin embargo, la ciencia moderna no coincidió con el conocimiento en cuanto tal. Precisamente lo que caracterizó durante este período la posición de la filosofía en relación con la ciencia fue que ésta adquirió carta de ciudadanía tan sólo gracias a un conocimiento inequívocamente filosófico. Las teorías del conocimiento ni se limitaban a la explicación del método científico experimental ni se reducían a teoría de la ciencia.

Esta situación no cambió ni siquiera cuando la metafísica moderna, que ya se había organizado en torno al problema del conocimiento posible, se puso a sí misma en entredicho. Incluso Kant, a través de cuya problemática lógico-trascendental la teoría del conocimiento se hace por primera vez cuestión de sí misma y alcanza

con ello su propia dimensión específica, atribuye a la filosofía una posición dominante en relación con la ciencia. La crítica del conocimiento se concebía aún en referencia con un sistema de facultades cognoscitivas, que incluían la razón práctica y el juicio reflexivo tan obviamente como la crítica misma, es decir, se trataba de una razón teorética que podía varificar dialécticamente no sólo sus límites, sino su propia idea. La racionalidad comprensiva de la razón que deviene transparente a sí misma no se había convertido todavía en un conjunto de principios metodológicos.

Tan sólo con la metacrítica, que somete la crítica del conocimiento a una intransigente autorreflexión, tan sólo con la crítica de Hegel a la investigación lógico-trascendental de Kant, se llega al paradójico resultado de que la filosofía no es que modifique su posición respecto de la ciencia, sino que resueltamente la abandona. En virtud de ello, me atrevería a defender la tesis de que después de Kant la ciencia ya no ha sido seriamente pensada desde una perspectiva filosófica. La ciencia sólo puede ser comprendida epistemológicamente, es decir, como una de las categorías del conocimiento posible, en cuanto que el conocimiento no se equipare bien, entusiasmadamente, con el deber absoluto de una gran filosofía, bien ciegamente con la autocomprensión cientifista de una pura práctica investigadora de hechos. En ambos casos desaparece la dimensión en la que puede formarse un concepto epistemológico de la ciencia y en la que, en consecuencia, la ciencia pueda convertirse en comprensible y legítima desde el horizonte del conocimiento posible. Comparado con el saber absoluto, el conocimiento científico aparece necesariamente como limitado, y la única tarea que queda entonces es la de la disolución crítica de los límites del conocimiento positivo. Por otra parte, allí donde falta una concepción del conocer que trascienda de las ciencias dominantes, la crítica del conocimiento se resigna a asumir la función de una teoría de la ciencia, que se restringe a la regulación pseudonormativa de la investigación establecida.

Esa posición de la filosofía en relación con la ciencia, que en un tiempo pudo designarse con el nombre de *teoría del conocimiento*, ha sido minada por el propio movimiento del pensamiento filosófico: la filosofía ha sido desplazada de esa posición por la filosofía misma. A partir de entonces la teoría del conocimiento tuvo que ser sustituida por una metodología vaciada de todo pensamiento filosófico. De hecho, la teoría de la ciencia, que hacia la mitad del siglo XIX asume la herencia de la teoría del conocimiento,

es una metodología ejercitada desde la autocomprensión cientifista de las ciencias. El «cientifismo» significa la fe de la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como *una* forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia. El positivismo, que aparece en primer plano con Comte, utiliza los elementos tanto de la tradición empirista como racionalista para reforzar *a posteriori,* en vez de para someter a examen, la fe de la ciencia en su propia validez exclusiva y para dar cuenta, apoyándose en esta fe, de la estructura de las ciencias. El positivismo moderno ha cumplido con esta tarea con notable sutileza e indiscutible éxito.

Como consecuencia de esto, toda discusión sobre las condiciones del conocimiento posible debe comenzar hoy refiriéndose a la situación creada por la teoría analítica de la ciencia. No nos es posible volver sin más e inmediatamente a la perspectiva de la investigación epistemológica —perspectiva sobre la que salta irreflexivamente el positivismo, instalándose con ello en un nivel inferior al alcanzado por la reflexión de Kant—. Por esto me parece necesario proceder al análisis del contexto en el que surge la doctrina positivista, antes de que podamos retomar la discusión actual, ya que si bien una futura investigación sistemática de los intereses que subyacen al conocimiento científico no puede restaurar abstractamente una teoría del conocimiento, sí que puede, aunque sólo sea eso, volver a establecernos en la dimensión que fue instaurada por Hegel a través de la autocrítica radical de la teoría del conocimiento, aunque poco después se viera de nuevo sofocada.

En oposición a Kant, Hegel pudo presentarnos demostrativamente la autorreflexión fenomenológica del conocimiento como una necesaria radicalización de la crítica del conocimiento; pero, sin embargo, no pudo desarrollar lógicamente este supuesto, debido, a mi juicio, a los postulados de su filosofía de la identidad. Marx, cuyo materialismo histórico implicaba precisamente un proceso autorreflexivo análogo al de Hegel, malcomprendió su propia concepción, y con ello contribuyó a la desintegración total de la teoría del conocimiento. De esta forma el positivismo pudo olvidar que la metodología de las ciencias estaba interconectada con el proceso objetivo de formación de la especie humana y erigir el absolutismo de la metodología sobre la base de lo olvidado y de lo reprimido.

1. La crítica de Hegel a Kant: radicalización o supresión de la teoría del conocimiento

Hegel sustituyó el quehacer de la teoría del conocimiento por el de la autorreflexión fenomenológica del espíritu. Inicia la *Fenomenología del espíritu* con una argumentación que retorna en contextos posteriores [1]. El criticismo exige que el sujeto cognoscente verifique las condiciones del conocer de que, en principio, es capaz, antes de poder confiar en los conocimientos directamente obtenidos por él mismo. Sólo basándonos en criterios fiables sobre la validez de nuestros juicios nos es factible determinar si podemos estar seguros de nuestro saber. Pero si esta crítica misma pretende ser conocimiento, ¿cómo podemos investigar críticamente las facultades cognoscitivas antes del mismo hecho del conocer?

> Lo que se postula, pues, es lo siguiente: debemos conocer las facultades cognoscitivas antes de conocer; viene a ser como querer nadar antes de entrar en el agua. La exploración de las facultades del conocimiento es en sí misma ya conocimiento y no puede llegar a lo que pretende porque ella misma es ya esa pretensión... [2]

Ninguna teoría del conocimiento consistente puede escapar, desde su mismo inicio, a este círculo; ni puede tampoco ser evitado, comenzando la crítica a partir de supuestos que se consideran provisionalmente aproblemáticos, pero que pueden ser, en principio, objeto de posible problematización. Esta vía del «procedimiento problemático», adoptada originalmente por Reinhold, aún tiene hoy aceptación entre los positivistas para las investigaciones metodológicas: se arguye que no se pueden problematizar todos los principios al mismo tiempo y que el conjunto de supuestos que definen el marco de referencia de una investigación dada debe mantenerse como aproblemático durante todo el curso de la misma. La múltiple reiteración de este procedimiento nos ofrece garantía suficiente de que, en principio, todos los supuestos iniciales podrán ser sucesivamente sometidos a crítica. Está claro, sin embargo, que tanto la elección del primer cuadro de referencia como la secuencia de las fases posteriores de la investigación son puramente arbitrarias. Se elimina la duda radical, precisamente porque

[1] Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* vol. III, ed. H. Glockner, págs. 555 y sigs. *Enzyklopädie,* 1830, § 10, ed. Nicolin y Pöggeler, págs. 43 y sigs.

[2] *Vorlesungen,* cit., págs. 555 y sigs.

el procedimiento se basa en una convención que excluye la posibilidad de fundar los propios principios. Pero la teoría del conocimiento, de acuerdo con su pretensión filosófica, es una tarea que apunta al todo, que se refiere a la justificación crítica de las condiciones de todo posible conocer en general. La teoría del conocimiento no puede renunciar a la radicalidad, es decir, a la incondicionalidad de la duda. El sentido metódico de su perspectiva se convertiría en su contrario si la crítica se vinculara a condiciones previas, esto es, si admitiera presupuestos que deben hacer posible la crítica del conocimiento sin que éstos fueran sometidos a dicha crítica misma. Precisamente porque la teoría del conocimiento, con su pretensión de autoconstituirse en su propio y último fundamento, se nos presenta como la heredera de la filosofía del origen, no puede renunciar a la estrategia radical de comenzar sin ningún tipo de presupuestos [3]. Esto nos explica por qué Hegel elogia a Reinhold, que captó claramente el carácter circular de la teoría del conocimiento, y al mismo tiempo rechaza el procedimiento problemático que le permite salirse de él: esa «percepción apropiada no modifica el carácter de un método de esta naturaleza, sino que, al contrario, expresa inmediatamente su inadecuación» [4].

El argumento de Hegel es concluyente y se enfrenta con la intención de la filosofía del origen. Pues el círculo en el que la teoría del conocimiento se enmaraña inevitablemente nos señala con ello que la crítica del conocimiento no cuenta de por sí con la espontaneidad de algo originario, sino que, como reflexión que es, permanece remitida siempre a algo previo a lo que, por una parte, apunta y de lo que, por otra y al mismo tiempo, se deriva. De esta forma la crítica del conocimiento, obligada a operar en un momento posterior, se apoya necesariamente en informaciones de la conciencia que le han llegado por vía empírica; pero la elección del punto de inserción de esas informaciones no es convencional. Designamos como certeza sensible la conciencia natural de un mundo cotidiano en el que nos encontramos siempre de forma inevitablemente contingente. Esta certeza sensible es objetiva en el sentido en el que la fuerza reproductiva de la reflexión procede precisamente de esa zona de la experiencia cuyo dogmatismo es capaz de desenmascarar. La conciencia no puede hacer transparente de forma reflexiva otra cosa que el propio contexto

[3] T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956, *Introducción*, en especial págs. 14 y sigs.

[4] *Enzyklopädie*, en especial págs. 43 y sigs.

de su aparición. El círculo que como una mala contradicción atribuye Hegel a la teoría del conocimiento, se justifica en la experiencia fenomenológica como una forma de la reflexión misma. Lo propio de la estructura del saber-se a sí mismo es que hay que haber conocido para poder conocer explícitamente: sólo un sabido anterior puede recordarse como resultado y ser, en consecuencia, examinado en su proceso genético. Este movimiento es la experiencia de la reflexión y su objetivo es el conocimiento que el criticismo postulaba de forma inmediata.

Cuando se procede de esta manera, ya no puede la crítica del conocimiento pretender por más tiempo recuperar la intención de la filosofía del origen. Sin embargo, no se entiende por qué al adoptar esta pauta haya que renunciar a toda crítica del conocimiento, la cual lo único que debe hacer es, dirigiéndose metacríticamente contra sí misma, suprimir la falsa conciencia. Hegel, no obstante, piensa que su argumento no sólo afecta a esta falsa conciencia, sino a la perspectiva epistemológica general en cuanto tal:

> Mientras que la preocupación por incurrir en error crea desconfianza en la ciencia, la cual, por su parte, opera sin vacilaciones de tal naturaleza y alcanza con ello un conocimiento real, entonces no se explica por qué, de modo inverso, no debería existir una desconfianza respecto de esta desconfianza y por qué razón no debería pensarse que este miedo a errar es ya un error en sí mismo. De hecho, este temor acepta como verdaderos muchos presupuestos y apoya en ellos sus propias dudas y conclusiones cuando son precisamente ellos los que deberían ser examinados en primer lugar respecto de su posible verdad[5].

Hegel critica acertadamente los presupuestos no explícitos de la teoría del conocimiento, aunque hace coincidir la necesidad de someterlos a la crítica con la estrategia de la duda incondicional. En función de ello, su proceder, lejos de poder limitar la desconfianza criticista, que es la forma moderna del escepticismo, lo único que hace es radicalizarla. La fenomenología debería reconstruir el horizonte de la duda adoptada por la teoría del conocimiento como el camino recorrido por la desesperación: Hegel percibe esto con absoluta acuidad, pero afirma al mismo tiempo que el miedo a equivocarse es en sí mismo ya error. Por esta razón lo que comienza como crítica inmanente se convierte de forma subrepticia en abstracta negación. Ese ámbito en el que la teoría del conocimiento puede curarse de su falsa conciencia, y gracias al cual puede al-

---

[5] *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, págs. 64 y sigs.

canzar la conciencia de sí misma como reflexión, es precisamente considerado por Hegel como el signo de la falsedad de la filosofía crítica como tal. Al desvelar el absolutismo de una teoría del conocimiento basada en presupuestos irreflexivos, al mostrar cómo la reflexión viene mediada por un algo ya precedente, y con ello al destruir la renovación de la filosofía del origen sobre la base del trascendentalismo, Hegel piensa haber superado la crítica del conocimiento propiamente dicha. Esta opinión se insinúa desapercibidamente en el pensamiento de Hegel, porque éste desde el principio asume como dado un conocimiento de lo absoluto, cuya posibilidad es lo que tendría que demostrarse, y precisamente de acuerdo con los criterios de una crítica radicalizada del conocimiento.

En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* se queda en cierto modo a mitad de camino. La perspectiva propia del conocimiento absoluto es la de avanzar mediante una necesidad inmanente desde la experiencia fenomenológica, pero precisamente en cuanto que este saber es absoluto no necesita propiamente de la justificación que podría proporcionarle la autorreflexión fenomenológica; es más, hablando en términos estrictos, tampoco es capaz de ello. Esta ambigüedad de la fenomenología del espíritu priva a la crítica de Hegel a Kant de la fuerza que necesitaría para afirmar una teoría del conocimiento fundada en la reflexión: Hegel, al limitarse a la filosofía trascendental, no ha podido oponerse de forma dominante a sus contradictores positivistas.

Hegel ataca directamente la teoría del conocimiento como órganon (T. 3). Los que conciben la tarea de la crítica del conocimiento como una comprobación de los medios del conocer parten de un modelo de conocimiento que insiste bien en la actividad del sujeto cognoscente bien en la receptividad del proceso cognoscitivo. El conocimiento se nos aparece como condicionado o por un *instrumento* con cuya ayuda formamos los objetos o como un *medio* a través del cual la luz del mundo entra en el sujeto [6] (T. 4). Ambas

[6] La versión instrumental del proceso cognitivo ofrece a HEGEL el hilo conductor para una interpretación de la crítica kantiana de la razón que de manera sorprendente anticipa puntos de vista del pragmatismo. Cf., sobre todo, las *Vorlesungen über die Geschichte des Philosophie,* cit., pág. 555, «se piensa que el conocimiento es un instrumento (...); así, pues, antes de que se pueda llegar a la verdad es preciso conocer la naturaleza, el tipo de su instrumento. Es activo, hay que ver si es capaz de dar lo que se exige de él, a saber, de hacerse con el objeto (...). Es como si pudiera irse a la caza de la verdad con flechas y estacas». La estética trascendental puede ser entonces interpretada instrumentalmente de la forma siguiente: «La cosa

versiones coinciden en considerar el conocimiento como trascendentalmente determinado por los medios de todo posible conocer. El modelo de conocimiento como un medio a través del cual el estado de cosas, tal y como son en sí mismas, aparece de forma refractada, pone de relieve que incluso la autocomprensión contemplativa de la teoría, considerada desde la problemática de la crítica del conocimiento, debe ser reelaborada siguiendo las líneas de una teoría del conocimiento como órganon. Para Hegel la tarea de la filosofía crítica tiene como objeto la de comprobar las funciones del instrumento o medio con el fin de poder distinguir en el juicio, que es el resultado del proceso cognoscitivo, las contribuciones inevitables que proceden del sujeto de aquellas que se derivan del contenido auténticamente objetivo. La objeción que se presenta inmediatamente es la siguiente:

> Si despojamos a una cosa ya formada por el instrumento de todo lo que éste le ha añadido, entonces la cosa —en este caso lo absoluto— es de nuevo lo que era antes de que sobre ella se ejerciera esta acción tan esforzada como superflua (...). O bien, si el análisis del conocer que nos representamos a nosotros mismos como un *medio* (en lugar de como el funcionamiento de un instrumento —Jürgen Habermas—) nos familiariza con las leyes de su refracción, su deducción del resultado sigue siendo para nosotros tan inútil como la remoción anterior. Ya que el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual nos alcanza la verdad[7].

Es evidente que esta objeción sólo tiene sentido bajo el supuesto de que exista, con independencia de las condiciones subjetivas de todo conocimiento posible, algo así como un conocimiento en sí mismo o como un saber absoluto. Hegel atribuye a la teoría del conocimiento un concepto particular del conocer teñido de sub-

---

sería más o menos así: afuera existen cosas en sí, pero sin tiempo ni espacio; llega de improviso la conciencia, que posee ya en ella tiempo y espacio como posibilidades de la experiencia, de la misma manera que para comer hay que tener boca, dientes, etc., como condiciones para comer. Los alimentos que se comen no tienen boca ni dientes, y lo que el comer les hace a las cosas es lo que les hace el espacio y el tiempo; igual que las cosas se encuentran entre la boca y los dientes, las cosas se encuentran en el espacio y en el tiempo» (ibíd., pág. 563). Dado que aquí los «instrumentos» de la dotación orgánica sirven como ejemplo, este párrafo contiene ya puntos de contacto con un pragmatismo, ampliado en el sentido de la historia de la especie humana, de una antropología del conocimiento fundada biológicamente. Cf. las consideraciones de teoría del conocimiento en el trabajo de K. LORENZ, «Gestaltwahrnehmung als Quelle wissensschaftlicher Erkenntnis», en LORENZ, *Ges. Abhandlungen*, vol. II, München, 1966, págs. 255 y sigs.

[7] *Phänomenologie*, cit., págs. 64 y sigs.

jetividad cognoscitiva que, de hecho, sólo puede tener su origen en confrontación a que Hegel lo somete con su propia concepción del saber absoluto. Pero, sin embargo, para un criticismo que no teme las implicaciones que se derivan de sus principios no puede haber un concepto del conocer que pueda ser comprendido y explicado con independencia de las condiciones subjetivas de la objetividad de todo conocimiento posible: esto nos lo muestra con toda claridad Kant en el establecimiento del principio de la unidad sintética de la apercepción como principio supremo de todo uso del entendimiento. Claro está que podemos imaginar siempre la idea de un modo de conocer que no sea «nuestro», pero esta idea tiene para nosotros un sentido tan sólo en la medida en la que la situamos como concepto límite de una gama variable de conocimiento que es posible «para nosotros». Esta idea no puede ser más que una derivación, y no puede por sí misma servir más que como referencia, de acuerdo con la cual podamos relativizar aquello de lo que se deriva. Dentro de la perspectiva de la filosofía trascendental, la concepción del conocimiento mediado por un órgano implica que el marco de referencia, en el que los objetos del conocimiento son posibles en general, está constituida, en primer y fundamental término, por las funciones del instrumento. La noción que Hegel imputa a la filosofía trascendental, a saber «que lo Absoluto existe por una parte y que el conocimiento existe por otra, y que este conocimiento es algo real por sí mismo y en su separación de lo Absoluto»; esta noción pertenece más bien al propio marco de referencia de Hegel. En realidad Hegel se refiere más bien a la relación absoluta entre sujeto y objeto: en esta relación un órganon de mediación del conocer puede, de hecho, concebirse sólo como causa de interferencia subjetiva, y no como condición de posible objetividad del conocimiento. Sin embargo, para el criticismo el problema es muy otro. Si aceptamos que el órganon produce el mundo dentro del cual puede hacerse presente la realidad en general, ello exige que bajo las condiciones de su propio funcionamiento dicha realidad sólo pueda descubrirse y no enmascararse. Unicamente a partir del supuesto de que la realidad en general puede aparecérsenos es como se entiende que este o aquel aspecto particular de la misma pueda presentársenos falsamente, a no ser que supongamos que existe una relación absoluta entre realidad y proceso cognoscitivo totalmente independiente de dicho instrumento. Pero es que además carece de sentido hablar de conocimiento, basándonos en presupuestos trascendentales, sin antes identificar

las condiciones del conocimiento posible. Por ello podemos decir que la crítica hegeliana no procede de forma inmanente, ya que la objeción contra la teoría del conocimiento como órganon presupone justamente aquello que dicha teoría somete a discusión: es decir, la posibilidad de un saber absoluto.

Por otra parte, la crítica de Hegel tiene también sus justificaciones. Al desarrollar los dos modelos cognoscitivos, el del instrumento y el del medio, pone de manifiesto *una serie de presupuestos implícitos* de la crítica del conocimiento que justamente proclama estar libre de todo tipo de presupuestos previos. La crítica del conocimiento sabe siempre previamente muchas más cosas de las que puede confesar que conoce de acuerdo con las premisas en las que se asienta. La crítica que acepta que el conocimiento se origina a través de la mediación de un órganon incluye necesariamente ideas específicas, tanto respecto al sujeto cognoscente como a la categoría del saber correcto; en realidad, cuando reconstruimos la organización de las facultades cognoscitivas como la unidad esencial de las condiciones trascendentales, de acuerdo con las cuales el conocimiento es posible, lo hacemos comenzando por postular, por un lado, la existencia de juicios que se consideran ciertos y, por otro, de un yo para el que dicha certeza existe. En esta perspectiva basamos ya secretamente la crítica del conocimiento en un concepto determinado de la ciencia y del sujeto que conoce. Sin embargo, los únicos presupuestos que tolera el escepticismo moderno son los que fundan un proyecto en el que el criterio fundamental es el de no aceptar la autoridad del pensamiento de los otros, sino, al contrario, la de examinar todas las cosas autónomamente y por sí mismo siguiendo tan sólo las propias convicciones. El único dato que preside el principio de toda crítica es el proyecto radical de la duda incondicional. Desde Descartes a Kant esta duda no requiere justificación alguna porque se legitima a sí misma como un momento de la razón. De igual forma la conciencia autocrítica no necesita tampoco de la ejercitación en la duda metódica porque ésta es ya el medio gracias al cual la conciencia se constituye como conciencia segura de sí misma. Estas afirmaciones con pretensión de autoevidentes ya no tienen hoy poder de convicción suficiente como asunciones básicas del racionalismo. A la duda radical, que ya no necesita ni justificarse teóricamente ni aprenderse en la práctica, se le niega toda función trascendental, relegándola al dominio de la psicología del conocimiento. En consecuencia, en la moderna teoría de la ciencia la duda metódica ha sido sustituida por una

actitud crítica, que es todavía deudora de los principios del racionalismo, pero que no puede justificarse a sí misma sólo por ellos [8]. El racionalismo es asunto de creencia, es una opinión entre otras opiniones; lo cual no impide que permanezca inalterada su función como comienzo, sin presupuestos previos, de la crítica del conocimiento y, en este sentido, de una autocomprensión de carácter absoluto que la filosofía trascendental comparte con la metodología de hoy. Al propósito abstracto de la duda incondicional, Hegel opone un escepticismo que busca en sí mismo su propia realización:

> Las diferentes formas que la conciencia asume a lo largo de este camino son... la historia pormenorizada de la *formación* (T. 5) de la conciencia en ciencia. Este propósito presenta la referida transformación como inmediatamente realizada y sucedida en la simple forma de propósito; pero, sin embargo, tan sólo el citado camino es la única realización efectiva contra aquella falsedad [9].

La teoría del conocimiento se imagina que no toma nada más en consideración que su puro propósito de someterlo todo radicalmente a duda. En realidad reposa sobre una conciencia crítica, que es el resultado de todo un proceso de formación. De esta manera actúa como usufructuadora de un grado de reflexión que no reconoce y que, en consecuencia, no puede ni siquiera legitimar.

La teoría del conocimiento parte de un *primer presupuesto,* que es un concepto normativo de la ciencia: dicho de otra manera, recurre a una categoría específica del saber, que se le presenta ya como constituida y a la que confiere la condición de conocimiento prototípico. Es muy revelador que Kant, ya en el prefacio de la *Crítica de la razón pura,* se sirva del ejemplo que le ofrecen la matemática y la física de su tiempo. Ambas disciplinas se caracterizan por lo que parece ser un progreso cognoscitivo relativamente constante. Ambas responden a un criterio que Kant califica con la frase estereotipada de la «segura marcha de la ciencia». Por el contrario, otras disciplinas que reclaman falsamente el nombre de ciencias se singularizan sólo por intentar avanzar a ciegas apoyándose en conceptos vacíos. A éstas pertenece la metafísica, cuyo proceder, si lo confrontamos con el criterio pragmático del progreso del conocimiento, nos muestra su ausencia de resultados. Por ello quería Kant «que la sometiéramos a una completa revolución, siguiendo el ejem-

[8] K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde,* vol. II, Bern, 1958, págs. 304 y sigs.
[9] *Phänomenologie,* cit., págs. 67 y sigs.

plo de los geómetras y de los científicos naturales». Desde el primer momento el propósito de la crítica de la razón pura especulativa acepta la vigencia normativa de una categoría *específica* del saber. Partiendo del hecho de que las afirmaciones de la matemática y de la física, que le eran contemporáneas, tenían validez de conocimiento fiable y seguro, puede la crítica del conocimiento retomar los principios que han dado pruebas de eficacia en estos procesos de investigación y extenderlos en cuanto a su funcionamiento y conclusiones a toda la organización de nuestras facultades cognoscitivas. Para Kant, el ejemplo de los científicos naturales, que han comprendido que la razón únicamente es capaz de entender lo que produce siguiendo su propio método, supone no sólo un estímulo psicológico para transformar la metafísica de acuerdo con estos mismos principios, sino sobre todo un ejemplo al que referirse reiteradamente y de forma sistemática, precisamente en la medida en la que la crítica del conocimiento, que se pretende libre de todo presupuesto, no tiene más remedio que comenzar partiendo de un criterio previo e indemostrado sobre la validez de las afirmaciones científicas, criterio que, sin embargo, se acepta como vinculante.

De la misma manera la moderna metodología adquiere forma pseudonormativa al utilizar el mismo procedimiento de escoger una determinada categoría de saber transmitido y elevarlo a la condición de prototipo de la ciencia, para luego generalizar los procedimientos que hacen posible la reconstrucción de este saber y convertirlos en una definición de la ciencia. Hegel se opone a esto en la medida en la que insiste en que un saber que *se presenta a sí mismo* como ciencia es antes que nada un saber que se nos aparece (T. 6), y cuya nuda autoseguridad no tiene más valor que cualquier otra. Igualmente podríamos añadir que la ciencia que se presenta en primer lugar tampoco tiene mayor credibilidad, ni siquiera por el hecho de que nosotros aceptemos sus seguridades de que es la verdadera ciencia y que nos opongamos a otras formas de saber que se presentan con iguales pretensiones científicas. La crítica del conocimiento debe comenzar absteniéndose de prejuzgar qué es lo que debe considerarse como ciencia; en un primer momento se trata sólo de confrontar diferentes pretensiones competitivas del saber que se nos aparece. Esta es la razón por la que tiene que abandonarse al proceso de este saber que se nos aparece:

El escepticismo que se extiende al entero horizonte de la conciencia tal como se manifiesta (T. 7) hace... al espíritu capaz de verificar lo que

sea la verdad en la medida en la que crea una desesperación en las así llamadas representaciones naturales, pensamientos y opiniones, que es indiferente que llamemos propias o ajenas, y de las que está tan llena y prisionera la conciencia a la que compete *precisamente* la prueba, que de hecho es perfectamente incapaz de realizar aquello que debería de acometer [10].

La crítica del conocimiento acepta como representación del saber que se nos aparece el hilo conductor de la experiencia fenomenológica del mundo de la vida cotidiana, de acuerdo con las formaciones que la conciencia natural se ha dado a sí misma, y entre las cuales nos encontramos nosotros —«dado que el saber que se nos aparece es nuestro objeto, asumiremos, en primer lugar, sus determinaciones en la forma como se ofrecen inmediatamente a nosotros; y tal como han sido formuladas, es de seguro la forma como se nos ofrecen» [11]—. De esta manera la investigación epistemológica no retrocede al dogmatismo del sentido común, pues su crítica se dirige sin excepción alguna contra todo, incluso contra sí misma, ya que no acepta que los criterios que utiliza para su examen puedan simplemente suponerse como datos previos. Por otra parte, al reconstruir el proceso de formación de la conciencia, la crítica del conocimiento comprueba cómo, en cada nuevo nivel, desaparecen los criterios del anterior y surgen otros nuevos.

En esta tarea se convierte también en problemático el segundo presupuesto con el que comienza la crítica del conocimiento; a saber: la aceptación de un sujeto del conocimiento fijo y determinado o, dicho en otras palabras, un concepto normativo del yo. Con el fin de someter a juicio a todos los errores en los que la razón había incurrido al limitarse a su propio uso sin relación alguna con la experiencia, Kant quería instituir un tribunal, cuya constitución no le preocupaba en absoluto, ya que nada le parecía más seguro que la autoconciencia, en la cual el yo se me da como el «yo pienso» que acompaña todas mis representaciones. Aunque la unidad trascendental de la autoconciencia puede captarse tan sólo durante el proceso de la investigación a partir de las actividades de la apercepción, la identidad del yo debe establecerse desde su mismo comienzo sobre la base de la indudable experiencia trascendental de la autorreflexión. Frente a esto Hegel se da cuenta de que la crítica de la conciencia de Kant se inicia con una conciencia que no es

[10] Ibid., págs. 68 y sigs.
[11] Ibid., págs. 70 y sigs.

transparente a sí misma. La conciencia que actúa como observadora en la fenomenología se sabe a sí misma como un elemento insertado en la experiencia de la reflexión. Para ello debe reconstruirse, en primer lugar, la génesis que lleva a la conciencia natural hasta la perspectiva que el espectador fenomenológico ha debido adoptar provisionalmente; para que luego la posición de la crítica del conocimiento pueda *coincidir* con la autoconciencia, constituida de una conciencia conocedora de su propio proceso de formación y, tan sólo de esta forma, purificada de toda contingencia. El sujeto capaz de proceder a un cercioramiento epistemológico no está en todo momento a disposición de la conciencia que quiera realizar un tal proceso de comprobación, sino que se da a sí mismo tan sólo con el resultado de su autocercioración.

La crítica del conocimiento, que ha disuelto en la duda radical tanto la concepción normativa de la ciencia como la del yo, es relegada por Hegel exclusivamente a lo que llama la *experiencia fenomenológica*. Esta opera en el medio de una conciencia que distingue reflexivamente entre el en-sí del objeto y la conciencia misma para la que se da el objeto. La transición desde la intuición ingenua del objeto que es en-sí el saber reflexivo del ser-para-ella (la conciencia) de este en-sí, hace posible que la conciencia tenga una experiencia de sí en su objeto, experiencia que en cuanto tal sólo existe para nosotros como observadores fenomenológicos:

> El *surgimiento* del nuevo objeto que se presenta a sí mismo a la conciencia, sin que ésta sepa muy bien cómo sucede, tiene lugar para nosotros, por así decir, como si ocurriera a espaldas de la conciencia. En este proceso de surgimiento se instituye un momento del *ser-en-sí* o del *ser-para-nosotros* que no se presenta a la conciencia que está sumida en esta misma experiencia; pero, en cambio, el *contenido* de aquello que se produce para nosotros existe *para ella,* aunque sólo nosotros comprendamos sus aspectos formales o su pura génesis; el resultado de este surgimiento existe para ella sólo como objeto, mientras que *para nosotros* existe al mismo tiempo como movimiento y como devenir [12].

Las dimensiones del *en-sí,* del *para-ella* (la conciencia) y del *para-nosotros* enmarcan el sistema de coordenadas en el que se mueve la experiencia de la reflexión. Pero durante el proceso experiencial se modifican los valores en todas las dimensiones, incluso en la tercera: el punto de vista del fenomenólogo, desde el cual se presenta «para nosotros» el camino del saber que se nos aparece,

[12] Ibid. pág. 74.

puede ser adoptado sólo anticipadamente hasta que se produzca en la experiencia fenomenológica misma. Pues incluso «nosotros» estamos complicados en la reflexión, que se caracteriza, en cada uno de sus niveles, por dar lugar de nuevo a una «inversión de la conciencia» (T. 8).

El *último presupuesto* implícito con el que se inicia la crítica abstracta del conocimiento pierde también con ello validez: nos referimos a la separación entre razón teórica y razón práctica. La crítica de la razón pura supone un concepto del yo diferente del de la crítica de la razón práctica: el yo como unidad de la autoconciencia frente al yo como voluntad libre. Se considera como evidente que la crítica del conocimiento es diferente de la crítica de la acción racional. Esta distinción se convierte, sin embargo, en problemática cuando la conciencia crítica misma es tan sólo resultado de la historia del surgimiento de la conciencia. Pues entonces la conciencia es tan sólo un elemento, incluso aunque sea el último, en un proceso formativo en el que, en cada nueva fase, un nuevo punto de vista se confirma como una nueva actitud: en él la reflexión destruye —incluso en el primer nivel, el del mundo de la certeza sensible— la falsa visión de las cosas, al mismo tiempo que el dogmatismo de las habituales formas de vida. En la falsa conciencia, saber y querer son todavía inseparables. Los residuos de la destrucción de la falsa conciencia sirven como barrotes en la escalera de la experiencia de la reflexión. Como revela la esfera prototípica de la experiencia biográfica, las experiencias que pueden enseñarnos algo son las negativas. La transformación de la conciencia se entiende como la disolución de las identificaciones, la ruptura de las fijaciones y la destrucción de las proyecciones. El fracaso del estado de la conciencia que ha logrado ser superado, se transforma al mismo tiempo en una nueva actitud reflexiva en la que la situación adviene a la conciencia sin deformación alguna, tal y como es. Este es el camino de la negación determinada que previene contra el vacío escepticismo «que siempre acierta sólo a ver *pura nada* en el resultado y que abstrae de esta circunstancia el hecho de que esta nada está determinada como la nada *de aquello de lo que resulta*» [13]. Queriendo aclarar lo que significa esta reversión de la conciencia, repite Hegel «que... el resultado que en todo caso se origina en un saber no verdadero no podría derivarse de una nada vacía, sino que tendría que ser necesa-

[13] Ibid., pág. 68.

riamente aprehendida como la nada de aquello de lo que es el resultado: un resultado que contiene aquello que fue verdadero en la precedente instancia de conocimiento»[14].

Esta figura de la negación determinada no apunta a ningún contexto lógico inmanente, sino al mecanismo del progreso de una reflexión en el que la razón teórica y la razón práctica son una sola cosa. El momento afirmativo que se esconde precisamente en la negación de una constitución existente de la conciencia, se convierte en algo que tiene plausibilidad si consideramos que en esta conciencia se entrejuntan categorías de la concepción del mundo y normas de la acción práctica. Una *forma de vida* que se ha convertido en abstracción no puede ser negada sin dejar rastro ni puede ser derrocada sin consecuencias prácticas. En la situación que ha sido revolucionada se mantiene la anterior situación superada porque la visión de lo nuevo consiste precisamente en la experiencia de la disolución revolucionaria de la vieja conciencia. El hecho de que la relación entre estados sucesivos de un sistema se produzca como resultado de una negación entendida en este sentido, y no como una relación bien lógica o bien causal, es lo que nos permite hablar de un proceso de formación. Un estado definido al mismo tiempo por realizaciones cognitivas y por actitudes sedimentadas puede sólo ser superado mediante una rememoración analítica. Una situación pasada que permaneciera como interrumpida y simplemente reprimida conservaría su fuerza sobre el presente. Pero, sin embargo, aquella relación descrita asegura continuidad a todo contexto vital ético, destruido a su vez en cada nuevo nivel de la reflexión; ella hace posible, en el proceso de las sucesivas identificaciones a las que se ha renunciado, que se mantenga la permanente identidad del «espíritu». Esta identidad del espíritu, que llega a la conciencia de forma dialéctica, contiene *en* sí misma la diferencia presupuesta de forma segura por la teoría del conocimiento entre razón teórica y práctica, pero no puede ser definida en relación con esta diferencia.

Hegel radicaliza el planteamiento de la crítica del conocimiento al someter los presupuestos de la misma a un trabajo autocrítico. De esta forma destruye el fundamento seguro de la conciencia trascendental, a partir del cual la demarcación *a priori* entre determinaciones trascendentales y empíricas, entre génesis y validez, parecía segura. La experiencia fenomenológica se mueve en una

[14] Ibid., pág. 74.

dimensión, dentro de la cual toman forma las determinaciones trascendentales y que no contiene ningún punto absolutamente fijo. Lo único que puede ser dilucidado bajo la designación de proceso de formación es la misma experiencia de la reflexión en cuanto tal. Las etapas de la reflexión, a las cuales tan sólo por anticipación puede acceder por sí misma la conciencia crítica en un primer momento, pueden ser reconstruidas a través de la repetición sistemática de las experiencias constitutivas de la historia de la humanidad. *La fenomenología del espíritu* intenta esta reconstrucción a lo largo de tres vías: a través del proceso de socialización del individuo, a través de la historia universal del género humano y a través de esta misma historia tal y como se refleja a sí misma en las formas del espíritu absoluto, es decir, religión, arte y ciencia [15].

La conciencia crítica, con la que la teoría del conocimiento se dispone a acometer por sí misma y directamente la tarea de verificación, se ofrece como el resultado de la observación fenomenológica, después de que ésta ha captado la transparencia de la génesis de su propio punto de vista, al apropiarse el proceso de formación de la especie humana. Entonces, y ya al final de *La fenomenología del espíritu,* Hegel afirma que aquella conciencia crítica es el saber absoluto. Claro que no ha podido demostrar en forma alguna esta afirmación; entre otras cosas, ni siquiera hubiera podido llevar a término una demostración de esta naturaleza porque no podía cumplir las condiciones formales del tránsito fenomenológico a través de la historia de la naturaleza. El saber absoluto sería, en efecto, pensable de acuerdo con la perspectiva de la investigación fenomenológica sólo como resultado de una repetición sistemática del proceso de formación del género humano y de la naturaleza, pero *juntos y al mismo tiempo.*

Sin embargo, no es probable que Hegel haya incurrido en un «error» tan elemental. Si a pesar de la argumentación que acabamos de exponer, Hegel nunca tuvo la duda de que la fenomenología del espíritu había conducido, y no tenía más remedio que conducir, al punto de vista del saber absoluto y, por ende, al concepto de un conocimiento científico especulativo, esto debe servirnos, más bien, para pensar que su autocomprensión de la fenomenología se diferenciaba notablemente de nuestra interpretación. Hegel piensa que mediante la investigación fenomenológica lo que está hacien-

[15] G. Lukács, *Der junge Hegel,* Zurich, 1948, págs. 592 y sigs.

do no es radicalizar la perspectiva epistemológica, sino hacerla superflua. Para él, la experiencia fenomenológica se mantiene y se ha mantenido siempre en el medio de un movimiento absoluto del espíritu, y por ello debe desembocar necesariamente en el saber absoluto [16]. Por el contrario, nosotros hemos seguido su argumentación desde el punto de vista de una crítica inmanente de Kant. Si no nos dejamos dominar por el presupuesto de la filosofía de la identidad, el nudo fatal se desata por sí mismo: es verdad que la construcción de la conciencia que se nos aparece, al ser radicalizada por Hegel en cuanto a su perspectiva epistemológica, rompe las *limitaciones* que la *filosofía trascendental imponía* a una duda que tan sólo aparentemente se presentaba con carácter incondicional; pero en forma alguna nos garantiza el acceso a un saber de todos modos absoluto. La experiencia fenomenológica, contrariamente a lo que sucede con la empírica, no transcurre dentro de los límites de esquemas establecidos mediante una fundamentación trascendental; en la construcción de la conciencia que se nos aparece intervienen más bien, por el contrario, las experiencias fundamentales en las que las transformaciones de tales esquemas de la comprensión del mundo y del hacer se han decantado. La experiencia de la reflexión retiene esos momentos excepcionales en los que de alguna forma el sujeto se ve a sí mismo mirando por encima de sus hombros y percibe cómo, a sus propias espaldas, está cambiando la relación trascendental entre el sujeto y el objeto; rememora las fases de emancipación de la historia de la especie humana. Lo cual no excluye, sin embargo, impactos contingentes en la historia trascendental de la conciencia. Las condiciones bajo las cuales surge cada vez un nuevo cuadro trascendental, que permite la aparición de objetos posibles, podrían ser producidas bajo circunstancias contingentes por el propio sujeto —por ejemplo, a través del progreso de las fuerzas productivas tal y como lo afirma Marx—. En cuyo caso no se produciría una unidad absoluta de sujeto y objeto.

16 HEGEL ha reforzado posteriormente esta concepción en varios pasajes: «En la *Fenomenología del espíritu* expuse la conciencia en su marcha desde la primera oposición inmediata entre ella y el objeto hasta el saber absoluto. Este camino pasa por todas las formas de la *relación de la conciencia con el objeto* y tiene como resultado *el concepto de ciencia.* Este concepto, pues, no necesita aquí (prescindiendo del hecho de que surge dentro de la misma lógica) de ninguna justificación, ya que la ha recibido precisamente en la fenomenología; tampoco es susceptible de otra justificación aparte de su producción por obra de la conciencia, a la que todas sus propias formas se le disuelven como en la verdad.» *Logik,* I, ed. G. Lassom, pág. 29; cf. ibid., página 53.

Pero tan sólo esta unidad conferiría a la conciencia crítica, en la que se resume, finalmente, la rememoración fenomenológica, la condición de saber absoluto.

A pesar de todo esto, Hegel mantuvo ya esta posición en 1807. La *Introducción a la fenomenología* termina con la frase siguiente:

> Mientras avanza (la conciencia) hacia su verdadera existencia (en el proceso de la experiencia fenomenológica), alcanzará un punto en el que se desprenderá de su apariencia de estar siempre afectada por lo que le es ajeno, que es sólo para ella y como un otro; o en el que la apariencia se convertirá en igual a la esencia, con lo que su representación coincidirá precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu; y finalmente, en cuanto que incluso capta lo que es su propia esencia, llegará a expresar la naturaleza del saber absoluto mismo [17].

Pero ya en este punto aparece una contradicción que sólo logra disimularse retóricamente. Si la fenomenología es la única que produce el punto de vista del saber absoluto, y si este punto de vista coincide con la posición de la ciencia auténtica, entonces la construcción del saber que se nos aparece no puede reclamar para sí el *status* de ciencia. La aparente aporía que se nos ofrece de un conocer *antes* del conocer, que Hegel reprochaba a la teoría del conocimiento, se convierte ahora, para él, en una verdadera aporía; a saber: la de que la fenomenología tiene que ser ciencia antes de toda ciencia posible. Hegel comenzó publicando la *Fenomenología* como la primera parte de un sistema de la ciencia. Entonces estaba convencido de que las diferentes figuras de la conciencia, tal como se manifiesta, se siguen unas a otras necesariamente, y de que «a través de esta necesidad el camino hacia la ciencia es ya él mismo ciencia» [18]. Ahora bien, Hegel sólo podía postular una necesidad de la progresión de la experiencia fenomenológica retrospectivamente desde la perspectiva del saber absoluto. Vista desde esta perspectiva, la relación entre la fenomenología del espíritu y la lógica asumía la forma siguiente:

> La conciencia es espíritu en cuanto saber concreto, es decir, en cuanto implicado en la exterioridad. Pero de igual forma que el desarrollo de toda la vida natural y mental, el movimiento progresivo de este objeto se apoya exclusivamente en la naturaleza de las *puras esencias* que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, en cuanto espíritu que aparece y que siguiendo su camino se libera de su inmediatez y de

---

[17] *Phänomenologie*, cit., pág. 75.
[18] Ibid., pág. 74.

sus concreciones exteriores, se convierte en saber puro que se da como objeto esas mismas puras esencias tal y como son en y por sí mismas [19].

Pero desde este punto de vista perdería, sin embargo, la investigación fenomenológica su propia especificidad y quedaría rebajada al nivel de una filosofía real del espíritu [20]. Si el movimiento fenomenológicamente progresivo de la conciencia como «toda vida natural y espiritual» reposase en la conexión lógica de las esencias que son en y para sí, entonces la relación especial, que hace posible precisamente que la fenomenología sea una introducción para la filosofía, perdería toda función: pues, de hecho, el observador fenomenológico, que no puede encontrarse todavía inscrito en la perspectiva de la lógica, se encuentra inserto en el proceso de formación de la conciencia. La dependencia de su posición se muestra precisamente en que debe comenzar con algo inmediato, con la certeza sensible.

La fenomenología no representa el proceso de desarrollo del espíritu, sino la apropiación de este proceso por una conciencia que debe, en primer lugar, liberarse a sí misma de las concreciones exteriores y alcanzar el saber puro a través de la experiencia de la reflexión. Su problema consiste en que por eso mismo no puede ser ya ciencia y que, sin embargo, tiene que poder reclamar validez científica.

Esta ambigüedad persiste. Por una parte, necesitamos cerciorarnos fenomenológicamente del concepto de ciencia tan sólo en la medida en que no estamos seguros de las condiciones del conocimiento posible, que tal vez sea saber absoluto. En este sentido lo único que hace es radicalizar lo que la crítica del conocimiento siempre había intentado. Por otra parte, si la fenomenología alcanza verdaderamente su declarado objetivo, es decir, el saber absoluto, se convierte a sí misma en superflua; es más, la fenomenología rechaza la problemática epistemológica, que es la única que podría legitimarla en cuanto tal. En el mejor de los casos, cabría considerar a la fenomenología como una escalera de la que deberíamos deshacernos después de habernos servido de ella para ascender hasta el punto de vista de la lógica. En cierto modo, el mismo Hegel reservó posteriormente a la *Fenomenología* este

---

[19] *Logik*, I, cit., pág. 7.

[20] En la *Enciclopedia* se usa el título exactamente en este sentido: fenomenología del espíritu indica allí *(Enzyklopädie*, cit., §§ 413-439) un estadio en el desarrollo del espíritu subjetivo.

mismo tratamiento, ya que no la incorporó a su sistema de las ciencias, y que en su lugar en la *Enciclopedia* aparece una llamada noción preliminar de la *Ciencia de la Lógica*[21]. A pesar de esto, retoma Hegel, en el otoño de 1831, la preparación de una segunda edición de la *Fenomenología,* y anota para sí mismo lo siguiente: «Trabajo típicamente preliminar, que no tiene sentido someter a reelaboración[22].» Parece claro que Hegel ha querido conservar la fenomenología en su forma primitiva, pero al mismo tiempo, con igual función que la asignada a la nueva noción preliminar de la lógica, de tal forma que quede incorporada al sistema en su conjunto *de forma marginal.* De esta manera, la ciencia que se presenta como sistema, podría explicar su punto de vista frente a una conciencia, que se encuentra aún fuera del sistema y a la que antes que nada hay que motivar para que se decida a querer pensar puramente. Y como tal autointerpretación de la ciencia que comprende la necesidad de una conciencia prisionera de la apariencia, debería la fenomenología desarrollar su proceso conceptual desde la perspectiva del saber especulativo, pero no con intención científica, sino didáctica. Esta tardía autocomprensión de la fenomenología se apoya en una reinterpretación de su intención original. Sin embargo, Hegel pudo llevarla a feliz término, sin mayor violencia, gracias a la ambigüedad de la que siempre había estado prisionera la fenomenología. Por una parte, debía afirmar como problemático el punto de vista del saber absoluto, al que se suponía que sólo ella debía y podía producir mediante y justamente una radicalización de la crítica del conocimiento; y, por otra parte, presuponía, de hecho, este saber absoluto, con tal certeza que se creía justificada para renunciar desde el primer momento a todo trabajo de crítica del conocimiento.

La crítica del conocimiento de Kant acepta un concepto empírico de ciencia que corresponde a la forma de la física de su tiempo, y deduce de él los criterios de toda ciencia posible en general. Hegel muestra que si la crítica del conocimiento persigue incondicionalmente su propia intención debe abandonar estos presupues-

---

21 Este preconcepto, recogido brevemente en la *Enciclopedia* de Heidelberg, es ampliado por HEGEL en Berlín en más de sesenta párrafos. En una carta *(Briefe,* III, 126) añade: «Esta introducción se me ha hecho tanto más difícil cuanto que sólo cabe antes y no dentro de la misma filosofía.» Cf., además, la introducción a la nueva edición de la *Enzyklopädie* de Pöggeler y Nicolin, cit., págs. IX y sigs.

22 Tal es la tesis del agudo trabajo de H. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik,* Frankfurt am Main, 1965.

tos, y que en su lugar debe dejar que el baremo de la crítica emerja de la experiencia de la reflexión. Porque Hegel no procede consecuentemente, sino que relativiza la crítica del conocimiento en cuanto tal, según los presupuestos de la filosofía de la identidad, desemboca en un concepto de ciencia especulativa. En relación con esta norma, las ciencias, sean de la naturaleza o del espíritu, que proceden metódicamente, pueden tan sólo mostrarse como limitaciones del saber absoluto y con ello desacreditarse a sí mismas. De esta forma el resultado paradójico de una *ambigua radicalización de la crítica del conocimiento* no es una posición esclarecedora de la filosofía en relación con la ciencia; pues cuando la filosofía se afirma a sí misma como auténtica ciencia queda completamente fuera de discusión toda relación de la filosofía con la ciencia. Con Hegel surge el fatal malentendido de pretender que la exigencia formulada por la reflexión racional frente al pensar abstracto del entendimiento equivale a la usurpación de la legitimidad de las ciencias independientes por parte de una filosofía que se presenta ahora, igual que antes, como una ciencia de carácter universal. La simple evidencia del progreso científico, independiente de la filosofía, debía haber desenmascarado como pura ficción una pretensión de esta naturaleza, inevitablemente equívoca. Sobre esto se construye el positivismo, a quien sólo Marx pudo haber disputado la victoria, ya que sólo él prosiguió la crítica de Hegel a Kant, sin compartir los fundamentos básicos de la filosofía de la identidad, que fueron los que impidieron a Hegel una radicalización, sin ambigüedades, de la crítica del conocimiento.

2. Metacrítica de Marx a Hegel: síntesis mediante el trabajo social

En el último de sus manuscritos económico-filosóficos de París (1844)[23], Marx se ocupa de la *Fenomenología del espíritu*, centrándose sobre todo en el último capítulo sobre el saber absoluto. Marx sigue la estrategia de separar la exposición de la conciencia fenoménica de su marco de la filosofía de la identidad, para poner al descubierto aquellos elementos escondidos ya en una crítica que va con frecuencia más allá «del punto de vista del propio

[23] *Manuscritos de París, OME*, vol. V, Barcelona, Crítica, 1978, págs. 410 y sigs.

Hegel». Marx se refiere a las parágrafos 381 y 384 de la *Enciclopedia,* en los cuales se lleva a cabo la transición de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu, y se formula de forma explícita la premisa básica que subyace tácitamente en la *Fenomenología:*

> El espíritu tiene para nosotros, como presuposición propia, la Naturaleza, de la cual es la verdad, y, por lo tanto, lo primero absoluto. En esta verdad, la Naturaleza ha desaparecido, y el espíritu resulta como la idea que ha llegado a su ser por sí, cuyo objeto y sujeto a la vez es el concepto [24].

Para Marx, por el contrario, la naturaleza es frente al espíritu lo absoluto primero. La naturaleza no puede ser concebida como lo otro del espíritu, un otro en que está tan en su propio elemento como en sí misma. Pues si la naturaleza fuera el espíritu en condición de completa alienación, entonces tendría su esencia y su vida en cuanto espíritu petrificado, no en sí misma, sino fuera de sí. De esta forma existiría la garantía previa de que la naturaleza, en verdad, tan sólo podría existir tal como el espíritu la interioriza reflexivamente al volver a sí mismo desde la naturaleza.

Como Marx comenta sobre la *Enciclopedia:*

> Sería un malentendido confundir esta *exterioridad* con la que caracteriza a lo *sensible* como algo *patente* y abierto a la luz, al hombre sensible. Exterioridad significa en este texto extrañamiento, un defecto, una deformidad que no debe ser... Lo que es deficiente no sólo para mí, a mis ojos, sino en sí, tiene fuera de mí algo que le falta. Es decir, su ser es distinto de sí mismo. Desde el momento en que el pensador abstracto ha sentado la Naturaleza como algo potencialmente *superado,* ésta, a sus ojos, no puede menos de superarse a sí misma [25].

Este sello puesto sobre el saber absoluto por la filosofía de la identidad se rompe cuando la exterioridad de la naturaleza, tanto de la naturaleza objetivamente circundante como de la naturaleza subjetivamente corporal, no sólo parece exterior a la conciencia que se encuentra a sí misma dentro de la naturaleza, sino que muestra la inmediatez de un sustrato del que depende contingentemente el espíritu. Así podemos decir que el espíritu tiene como presu-

[24] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* G. W. F. HEGEL, § 381, México, Porrúa, 1980.
[25] *OME,* vol. V, Barcelona, Crítica, 1978, pág. 432.

puesto anterior a la naturaleza, pero en el sentido de un proceso natural que extrae de sí lo mismo la esencia natural del hombre que la de la naturaleza que le rodea, y no en cambio en el sentido idealista de un espíritu que, como una idea que existiera para sí misma, estableciese un mundo natural como su propio presupuesto [26].

Al idealismo objetivo, que quiere explicar el ser en sí de la naturaleza como un presupuesto del espíritu absoluto, que no ha sido captado como tal por el espíritu subjetivo, Marx no se limita a contraponer un materialismo vulgar. De todas formas, Marx, en un primer momento, parece limitarse sólo a renovar el naturalismo de la antropología de Feuerbach [27]. En oposición a éste, Marx insiste, aparte de los atributos corporales de un organismo dependiente de su entorno (receptividad de los sentidos, estado de necesidad, emotividad, vulnerabilidad), en los modos de comportamiento adaptativo y en las manifestaciones vitales activas de un «ente natural activo». Pero en la medida en la que confiere a la «actividad objetiva» (T. 9), el sentido aún inespecífico de que el hombre, como todo organismo, «sólo puede exteriorizar su vida en los objetos reales sensibles» [28], sigue Marx encerrado en el círculo de las representaciones naturalistas.

Sin embargo, la primera tesis contra Feuerbach va ya mucho más allá [29]. Cuando Marx habla del hombre como de un ente objetivo no lo hace en sentido antropológico, sino gnoseológico: «la parte activa» que el idealismo había desarrollado, en oposición al

---

[26] «La *revelación* que, en cuanto en la idea *abstracta*, es pasaje inmediato, *devenir* de la Naturaleza, en cuanto revelación, en cambio, del espíritu que es libre, es un *poner* la Naturaleza como *mundo* suyo; un poner que, como reflexión, da a la vez un *presuponer* el mundo como naturaleza independiente.» *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 384, México, Ed. Porrúa, 1980.

[27] «El *hombre* es un ser real, corpóreo, asentado sobre la tierra firme y compacta, que respira y transpira todas las fuerzas de la naturaleza. Cuando al extrañarse *sienta* sus *facultades* reales, objetivas, como objetos extraños, no es ese *acto* el sujeto, sino la subjetividad de las facultades *objetivas*, cuya acción, por tanto, no puede ser sino *objetiva*. Un ser objetivo obra objetivamente, lo que supone que la objetividad le es esencial. Si produce, si pone objetos, es porque se halla puesto por ellos, porque es de por sí *naturaleza*. De modo que en el acto de producir no desciende de su «pura actividad» a *fabricar* el *objeto*; al contrario, su producto *objetivo* no hace sino confirmar su actividad *objetiva*, su actividad como la actividad de un ser objetivo, natural.» *OME*, vol. V, pág. 421.

[28] Ibid., pág. 420.

[29] K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, vol. II, Madrid, Akal, 1975, pág. 426.

materialismo, tiene que ser comprendida materialistamente. Cuando Marx ve la carencia principal de todo el materialismo anterior en que «el objeto, la realidad, la sensorialidad, se han entendido sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición; pero no como una actividad humana sensible, no como una praxis, no subjetivamente», entonces «la actividad objetiva» adquiere el sentido específico de una constitución de los objetos que, en cuanto objetos de la naturaleza, comparten con la naturaleza el momento del ser en sí, pero que sin embargo, en función de la actividad de los hombres, llevan en sí mismos el momento de una objetividad que ha sido producida. Marx entiende la actividad objetiva, por una parte, como realización trascendental, con la que se corresponde la construcción de un mundo en el que la realidad aparece sometida a las condiciones de objetividad de los objetos posibles. Por otra parte, se ve esta realización trascendental como enraizada en los procesos reales del trabajo. El sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental en general, sino la concreta especie humana que reproduce su vida bajo condiciones naturales. Que este proceso de «metabolismo» adopte las formas de los procesos del trabajo social se deriva de la constitución física de este ente natural y de algunas constantes de su entorno natural.

Marx llama trabajo a una «condición de la existencia humana independientemente de todas las formaciones sociales, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza; por consiguiente, de mediar la vida humana» [30]. A nivel antropológico, la naturaleza se disocia en *naturaleza subjetiva* del hombre, por una parte, y en *naturaleza objetiva* de su entorno, por otra, y al mismo tiempo media consigo misma a través del proceso de reproducción del trabajo social:

> El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida [31].

Precisamente porque la naturaleza circundante se constituye en *naturaleza objetiva para nosotros*, tan sólo gracias a la intervención

[30] K. Marx, *El capital*, vol. I, Madrid, Siglo XXI, 1975-1981, pág. 53.
[31] Ibid., pág. 215.

de la naturaleza subjetiva del hombre, mediante los procesos del trabajo social, es por lo que el trabajo representa no sólo una categoría antropológicamente fundamentadora, sino también, y al mismo tiempo, una categoría gnoseológica. El sistema de las actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y *simultáneamente* las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia. Si nosotros concebimos al hombre desde la categoría de un animal que fabrica [32] instrumentos, estamos significando con ello un esquema conjunto del obrar y de comprender el mundo. El trabajo como proceso natural es más que un simple proceso natural, ya que regula el intercambio material y constituye un mundo:

> Pero el hombre no sólo es un ser natural, sino un ser natural *humano;* puesto que existe para sí mismo —y, por tanto, *a nivel de especie*—, tiene que confirmarse por su propia acción tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos *humanos* son los objetos naturales como se presentan inmediatamente, ni los sentidos humanos *son* en su realidad directa, objetiva, sensibilidad *humana,* objetividad humana. La naturaleza no se halla directamente adecuada al ser *humano* ni objetiva ni subjetivamente [33].

El trabajo, pues, en el materialismo tiene el rango de síntesis.

Ahora bien, tan pronto como concebimos el trabajo social como una síntesis despojada de su sentido idealista surge el peligro de un posible malentendido lógico-trascendental. La categoría del trabajo cobra entonces, sin que nos demos cuenta, el sentido de una práctica de la vida, constitutiva del mundo en general. Esta concepción hace acto de presencia en cuanto explicamos los escritos antropológicos de Marx al hilo de los análisis del mundo de la vida de Husserl de la última época. Una variedad fenomenológica del marxismo resuena, a principios de los años 30, en algunos trabajos de Herbert Marcuse [34], todavía vinculados a Heidegger. Después de la guerra esta concepción encuentra seguidores en el círculo de influencia de Sartre [35]. Hoy domina la interpretación de Marx en algunos países

[32] Ibid., pág. 218.
[33] *OME*, vol. V, pág. 422.
[34] Cf. mi trabajo «Zur Diskussion um Marx und den Marxismus», en *Theorie und Praxis,* Neuwied, 1963, págs. 261 y sigs.
[35] *Crítica de la razón dialéctica,* Buenos Aires, Losada, 1979.

socialistas [36]. Sin embargo, Marx, por significativo que «considere el proceso del trabajo como primariamente independiente de toda forma social determinada» [37], nunca lo ha considerado como el fundamento para la construcción de las estructuras invariantes de sentido de los mundos sociales de la vida posibles. El trabajo social es fundamental sólo como categoría de la mediación entre la naturaleza objetiva y la subjetiva. Señala simplemente el mecanismo de la evolución histórica de la especie humana. Mediante el proceso del trabajo se modifica no sólo la naturaleza que ha sido trabajada, sino también, gracias a los productos del trabajo, la menesterosa naturaleza de los mismos sujetos que trabajan. En consecuencia, Marx amplía la frase citada anteriormente: «La naturaleza no se ofrece inmediatamente y de forma adecuada al ser humano, ni objetiva ni subjetivamente», añadiendo a continuación:

> Del mismo modo que todo lo natural requiere una *generación*, también el *hombre* tiene su génesis, la *historia;* pero este acto genético le es consciente y en cuanto tal se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre [38].

El animal que fabrica instrumentos se distingue de todas las otras especies animales mediante la forma de reproducción del trabajo social, y por consiguiente la especie humana no se caracteriza por ninguna estructura invariante natural o trascendental, sino tan sólo por el mecanismo de devenir hombre. El concepto «de la esencia del hombre», desde la perspectiva de la historia de la especie, desenmascara como apariencia tanto a la antropología como a la filosofía trascendental. Frente a los momentos fugitivos de las actuaciones, de las producciones y de las satisfacciones individuales se desprende de los procesos del trabajo, como ya Hegel había observado a propósito del instrumento, un algo de carácter general que se acumula en las fuerzas productivas. Dado que estas producciones que permanecen, que estas fuerzas productivas que perduran, modifican a su vez el mundo dentro del que los sujetos se relacionan con sus objetos, no puede existir una esencia fija de la especie humana, ni como forma de vida trascendental, ni como

[36] Es también representativo el libro del filósofo de Praga K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto,* México, Grijalbo, 1967; cf. también los trabajos del círculo filosófico de la revista *Praxis*, de 1965 en adelante; además, G. Petrovic, *Marx in the Midtwentieth Century,* Garden City (N. Y.), 1967.
[37] *El capital*, vol. I, pág. 215.
[38] *OME*, vol. V, págs. 422-423.

forma empírica de un modelo fundamental cultural, biológicamente condicionado:

> Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la «substancia» y la «esencia del hombre», elevándolo a apoteosis y combatiéndolo... [39]

Cuando Marx reconoce en la historia de la industria, es decir, en el desarrollo del sistema del trabajo social «el libro *abierto* de las facultades humanas, la psicología humana accesible a los sentidos» [40], no piensa en un contexto empírico, sino en un contexto de constitución histórica. Los niveles de la conciencia fenoménica están determinados mediante reglas trascendentales tanto de la concepción del mundo como de la acción. En este marco la «naturaleza objetiva» se da, en cada caso, a un determinado sujeto social. Pero este marco mismo se modifica históricamente dependiendo de una «naturaleza subjetiva», que a su vez ha sido conformada por los resultados del trabajo social. La célebre frase de que la constitución de los cinco sentidos ha sido un trabajo de toda la historia universal anterior debe entenderse literalmente. La investigación materialista de la historia apunta a categorías de la sociedad que determinan de igual manera el proceso real de la vida que las condiciones trascendentales de la constitución de los mundos de la vida.

Marx se opone al Hegel de la *Fenomenología,* en el convencimiento de que la autorreflexión de la conciencia se tropieza con las estructuras básicas del trabajo social, y descubre en ellas la síntesis del ser natural, objetivamente activo, que es el hombre con la naturaleza que le rodea objetivamente. Esta síntesis no ha sido conceptualizada explícitamente por él, sino que la ha entrevisto de forma más o menos vaga. Incluso el concepto mismo de síntesis le hubiera parecido sospechoso, aunque la verdad es que la primera tesis sobre Feuerbach contiene precisamente la indicación de que también se puede aprender del idealismo, en la medida en que incluye el «aspecto activo» del proceso del conocimiento. De todas formas, quizá podamos extrapolar partiendo de alusiones, para ver cómo puede entenderse el trabajo social, en cuanto síntesis del

---

[39] *La ideología alemana,* Barcelona, Ed. Pueblos Unidos-Grijalbo, 1970, pág. 41.

[40] *OME,* vol. V, pág. 384.

hombre con la naturaleza. Debemos cerciorarnos de este concepto materialista de síntesis, si queremos entender cómo todos los elementos de la crítica del conocimiento, radicalizada por Hegel en su crítica a Kant, están ya en Marx, pero, sin embargo, no han sido todavía ensamblados para poder construir una teoría materialista del conocimiento.

La síntesis en sentido materialista se diferencia del concepto desarrollado en la filosofía idealista de Kant, Fichte y Hegel, en primer lugar por el hecho de que no trata de establecer un contexto lógico. No es la realización de una conciencia trascendental, ni el ponerse de un yo absoluto, ni menos todavía el movimiento de un espíritu absoluto, sino la realización, *en igual medida,* empírica que trascendental de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente. Kant, Fichte y Hegel pueden recurrir al material de las proposiciones explícitamente formuladas, a la forma lógica del juicio: la unidad de sujeto y predicado es el resultado paradigmático de esa síntesis, según la cual es concebida la actividad de la conciencia, del yo o del espíritu. De esta forma la lógica proporciona la materia en la que se han sedimentado las realizaciones sintetizadoras. Kant se apoya en la lógica formal para conseguir las categorías del entendimiento sirviéndose de la tabla del juicio; Fichte y Hegel se refieren a la lógica trascendental, bien para reconstruir desde la pura apercepción la actividad del yo absoluto, bien para reconstruir, desde las antinomias y desde los paralogismos de la razón pura, el movimiento dialéctico del concepto absoluto. Pero, si en contraposición a todo ello, la síntesis tiene lugar, como Marx afirma, no en un medio presidido por el pensamiento, sino en un medio gobernado por el trabajo, entonces el substrato en el que encuentra su sedimento es el sistema del trabajo social, y no una conexión de símbolos. El punto de referencia para la reconstrucción de las realizaciones sintéticas no es la lógica, sino la economía. De acuerdo con ello, no son las conexiones correctas de símbolos, sino los procesos sociales de la vida, las producciones materiales y las apropiaciones de los productos las que proporcionan la materia sobre la que puede operar la reflexión para traer al plano de nuestra conciencia las realizaciones sintéticas que están fundamentadoramente en su base. La síntesis ya no se nos presenta como una actividad del pensamiento, sino como producción material. El modelo para el proceso de la reproducción natural de la sociedad lo constituyen las producciones de la naturaleza más bien que las del espíritu. Por esta razón, en Marx la *Crítica de*

la economía política ocupa el lugar de la *Crítica de la lógica formal* en el idealismo.

Marx declara rotundamente «que la famosísima 'unidad del hombre con la naturaleza' ha existido desde siempre en la industria, y en cada época ha existido de manera diferente, según el menor o mayor desarrollo de la industria, de la misma forma como ha existido la 'lucha' del hombre con la naturaleza hasta que se han desarrollado sus fuerzas productivas sobre una base adecuada»[41].

Esta síntesis obtenida mediante el trabajo social no es una síntesis absoluta. Una síntesis absoluta o algo parecido sólo puede pensarse bajo los presupuestos de la filosofía de la identidad. El modelo hegeliano de un espíritu que se reconoce en la naturaleza como en su otro mismo combina dos aspectos relacionales de la reflexión; a saber: uno el de la relación asentada en la autorreflexión del sujeto aislado consigo mismo, y otro el de la relación asentada en la intersubjetividad de un sujeto que conoce y reconoce en el otro a un sujeto, como inversamente el otro hace a su vez con él. En la identidad absoluta del espíritu con la naturaleza se apoyan firmemente tanto el momento de la diversidad en la unidad, que nace de la primera relación, como el momento de la unidad en la diversidad, que nace de la segunda. El espíritu absoluto es identidad de espíritu y naturaleza, de la misma forma a como el sujeto se sabe idéntico consigo mismo en la autoconciencia; pero en esta unidad la no-identidad de espíritu y naturaleza está articulada de la misma manera que un sujeto que se sabe absolutamente distinto de otro. De esto se desprende que la diversidad absoluta sigue concibiéndose como una relación entre sujetos. Por eso lo que reúne la identidad de espíritu y naturaleza con su no-identidad puede pensarse de acuerdo con esta forma de síntesis, a través de la cual se realiza la identidad de un yo. *Uno* de los dos momentos que se han usado como intermediarios determina la categoría de la intermediación misma: la síntesis se piensa todavía como absoluta según el modelo de la autorreflexión.

Marx, por el contrario, concibe la naturaleza no bajo la categoría de otro sujeto, sino, inversamente, al sujeto bajo la categoría de otra naturaleza. Por eso no entiende la unidad de ambos, que sólo puede ser producida por un sujeto, como unidad absoluta. Dado que el sujeto es originariamente un ente natural en lugar de ser la naturaleza una derivación del sujeto, como en el idealismo, la

[41] *La ideología alemana*, pág. 47.

unidad que sólo puede imputarse a la actividad de un sujeto, no puede ser más que una unidad, de alguna manera impuesta por el sujeto a la naturaleza. Una resurrección de la naturaleza no es concebible, de forma coherente, desde una perspectiva materialista, aunque tanto el joven Marx mismo como luego los pensadores especulativos dentro de la tradición marxista (Benjamin, Bloch, Marcuse, Adorno) se hayan sentido atraídos por esta herencia de la mística. La naturaleza no se conforma sin resistencias a las categorías bajo las cuales el sujeto la aprehende, contrariamente a lo que sucede cuando un sujeto se conforma, sin resistencia alguna, a la comprensión de otro sujeto sobre la base de un reconocimiento recíproco desde categorías que son vinculantes para ambos. La unidad entre sujeto social y naturaleza que se origina «en la industria» no puede suprimir la autonomía de la naturaleza ni el residuo de la ineliminable condición de ajena que está inserta en su facticidad. Como correlato del trabajo social, la naturaleza objetivada conserva tanto su *autonomía* como su *exterioridad* en relación con el sujeto que dispone sobre ella. Su autonomía se pone de manifiesto en el hecho de que podemos aprender a dominar los procesos naturales tan sólo en la medida en la que nos sometemos a ellos: esta experiencia elemental se expresa en la enunciación de las «leyes» naturales a las que debemos «obedecer». La exterioridad de la naturaleza se muestra en la contingencia de sus constantes últimas: por mucho que ampliemos nuestro poder de disposición técnica sobre ella, la naturaleza siempre se reserva un núcleo sustancial para nosotros inaccesible.

El proceso de producción regulado en sistemas de trabajo social es una forma de la síntesis del hombre y de la naturaleza que, por una parte, vincula la objetividad de la naturaleza a la actividad objetiva de los sujetos, pero, por otra, no elimina la independencia de su existencia:

> Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera, aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de concepción y hasta su propia existencia. Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario..., pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una

naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach [42].

Marx se refiere siempre a algo así como a una naturaleza en sí misma, que tiene prioridad respecto del mundo de los hombres. Esta naturaleza actúa como fundamento básico sobre el que se apoyan los sujetos que trabajan en cuanto seres naturales, al mismo tiempo que forma parte de sus propios procesos de trabajo. Sin embargo, en cuanto naturaleza subjetiva de los hombres y en cuanto naturaleza objetiva del entorno que los circunda, es ya parte de un sistema de trabajo social, dividido, por tanto, en dos momentos del mismo «proceso de intercambio material». Mientras que desde una perspectiva propia de la teoría del conocimiento debemos considerar a la naturaleza como un ser-en-sí, nosotros mismos tenemos acceso a ella tan sólo dentro de la dimensión histórica abierta por los procesos de trabajo, dimensión en la que la naturaleza en forma humana sirve de mediadora consigo misma como naturaleza objetiva, que constituye el suelo y el entorno del mundo de los hombres. La «naturaleza en sí» es una abstracción en la que nos apoyamos en nuestra actividad pensante; pero, de hecho, nos encontramos siempre con la naturaleza en el horizonte del proceso de formación histórico-universal de la especie humana. La «cosa-en-sí» de Kant reaparece bajo la forma y título de una naturaleza anterior a la historia humana. Y tiene la importante función gnoseológica de fijar la contingencia de la naturaleza como un todo, en oposición al intento idealista de reducirla a una mera exteriorización del espíritu, y de preservar la irreductible facticidad de la naturaleza, a pesar de la «mutuopenetración» histórica de la misma en el contexto universal de mediación que representan los sujetos que trabajan.

La reflexión a que hemos procedido puede resumirse de la forma siguiente: la síntesis a través del trabajo social ni establece un contexto lógico ni funda una unidad absoluta entre hombre y naturaleza. Al igual que sucedía en la apercepción originaria de Kant, en el concepto materialista de síntesis se conserva la diferencia entre materia y forma. Claro está que las formas no son primariamente categorías del entendimiento, sino de la actividad objetiva; y que la unidad de la objetividad de los objetos posibles

[42] *La ideología alemana*, pág. 48.

no se constituye en la conciencia trascendental, sino en la esfera funcional de la acción instrumental. Pero la materia dada toma forma tanto en el proceso del trabajo como en el proceso del conocimiento: «El hombre puede proceder en su producción sólo como la naturaleza misma, es decir, *transformando tan sólo las formas de las materias»* [43]. Así, el proceso del trabajo se nos presenta «como conformación, sometimiento de los objetos a un fin subjetivo; como su transformación en resultados y en contenedores de la actividad subjetiva» [44]. Ahora bien, si comparamos los elementos del proceso del trabajo con los del proceso cognoscitivo, es decir, si comparamos el material, los instrumentos y la fuerza viva del trabajo con el material de la sensación, las categorías del entendimiento y la imaginación, se ponen de relieve con toda claridad las características diferencias *entre Kant y Marx.* La síntesis del material de la intuición mediante la imaginación cobra su necesaria unidad sólo a través de las categorías del entendimiento. Estas reglas trascendentales de la síntesis, como conceptos puros del entendimiento, son un inventario interno e inalterable de la conciencia en general. La síntesis de la materia del trabajo a través de la fuerza del trabajo adquiere su unidad, de hecho, a través de las categorías del hombre que opera. Estas reglas técnicas de la síntesis adoptan, como instrumentos en el más amplio sentido, existencia sensible y pertenecen al inventario históricamente cambiante de las sociedades [45].

El concepto materialista de síntesis conserva, pues, de Kant el marco fijo, dentro del cual el sujeto conforma un material que ha encontrado. Este marco se establece, de una vez para siempre, a través del equipamiento de la conciencia trascendental o, lo que es lo mismo, del hombre como de un animal que fabrica instrumentos. Por otra parte, distinguiéndose en ello de Kant, Marx tiene en cuenta las reglas de las síntesis mediadas empíricamente que se han objetivado en las fuerzas productivas y que han transformado históricamente la relación del sujeto con el medio natural

[43] *El capital*, vol. I, pág. 53.

[44] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, 1972-1976, pág. 449.

[45] «Son productos de la industria humana; material natural, transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza. Son *órganos del cerebro humano creados por la mano humana;* fuerza objetivada del conocimiento.» *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, vol. II, págs. 229-230, Madrid, Siglo XXI, 1972-1976.

que le rodea [46]. Lo kantiano en la concepción marxista del conocimiento es la relación invariante de la especie humana con la naturaleza, que es su entorno y que ha sido establecida mediante la esfera funcional de la acción instrumental —pues los procesos del trabajo son la «necesidad natural permanente a que está sometida la vida humana»—. Las condiciones de la acción instrumental han surgido de forma contingente en la evolución natural de la especie humana; pero al mismo tiempo vinculan, sin embargo, con una necesidad trascendental, nuestro conocimiento de la naturaleza al interés del posible control técnico sobre los procesos naturales. La objetividad de la experiencia se constituye dentro de un esquema perceptivo, determinado por estructuras de una acción profundamente enraizadas antropológicamente, y que es igualmente vinculante para todos los sujetos que se mantienen vivos merced a su trabajo. La objetividad de la experiencia se asienta, pues, en la identidad de un sustrato natural, que es precisamente la organización corporal del hombre que apunta a la acción, y no en una unidad originaria de la apercepción, que, según Kant, asegura con necesidad trascendental la identidad de una conciencia ahistórica en general. La identidad de los sujetos sociales se transforma con el alcance de su poder de control técnico. Este punto de vista es en el fondo no-kantiano. El saber producido dentro del marco de la acción instrumental se incorpora como fuerza productiva a la existencia exterior. De acuerdo con el despliegue de las fuerzas productivas, se modifican por ello de igual manera la naturaleza civilizada, transformada en los procesos del trabajo, que los mismos sujetos que trabajan. El nivel fáctico de desarrollo de las fuerzas productivas define los grados en los que cada generación debe restablecer de nuevo la unidad de sujeto y objeto.

[46] Alfred Schmidt ha observado: «En el pleito entre Kant y Hegel, Marx toma una posición intermedia, sólo delimitable con dificultad. Su crítica materialista a la identidad hegeliana de sujeto y objeto lo remonta a Kant, pero sin que aparezca en él nuevamente como una incognoscible 'cosa en sí' el ser no-idéntico con el pensamiento. Mientras Kant quería en cierto modo demostrar de una vez para siempre, con el concepto de 'apercepción trascendental', cómo se llega a un mundo experiencial unitario, Marx reafirma, manteniendo la tesis kantiana de la no identidad de sujeto y objeto, el punto de vista poskantiano —que no excluye a la historia— según el cual el sujeto y el objeto entran en cambiantes constelaciones, tal como la unidad de lo subjetivo y objetivo que se realiza en los diversos productos del trabajo implica al mismo tiempo que la 'proporción entre trabajo y sustancia natural (sea) muy distinta'.» A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1977, pág. 135; la cita: *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980, pág. 19.

El *momento kantiano* en el concepto de una síntesis mediante el trabajo social puede desarrollarse [47] utilizando una teoría instrumentalista del conocimiento. Esta última debería elevar al plano de lo consciente el contexto trascendental de los procesos del trabajo, en cuyo seno se hace tan sólo posible la organización de la experiencia y la objetividad de la conciencia, bajo el punto de vista del control técnico de la naturaleza. En Marx encontramos únicamente unas pocas indicaciones metodológicas en este sentido, ya que fue sólo el pragmatismo el que las elaboró por vez primera, especialmente por parte de Peirce [48] y de Dewey [49]. Sin embargo, las pocas indicaciones de Marx a que nos hemos referido bastan para hacernos comprender la relación positiva que existe entre el materialismo y las ciencias de la naturaleza. De hecho el saber susceptible de ser valorado técnicamente, producido y experimentado en los procesos de investigación de las ciencias de la natu-

---

[47] HEGEL ha iniciado esta perspectiva, aunque con intención polémica; cf. arriba, nota 6.

[48] Cf. más adelante, cap. II, 5 y 6.

[49] A. SCHMIDT, *El concepto de naturaleza en Marx, op. cit.*, págs. 124-125, reenvía en este contexto a un trabajo tardío de MARX, *Die Randglossen zu Adolph Wagners Leherbuch der politischen Oekonomie* (cit. en B. FOGARASI, *Logik*, Berlín, 1955): «Para el profesor doctrinario, la relación y las relaciones del hombre con la naturaleza no son desde el principio prácticas, es decir, basadas en la acción, sino relaciones teóricas (...). El hombre está en relación con los objetos del mundo exterior como medios para la satisfacción de sus necesidades. Pero los hombres no comienzan estando 'en esta relación teórica con los objetos del mundo exterior'. Como todos los animales, empiezan por comer, beber, etc., es decir, que no están en una relación cualquiera, sino que son activamente laboriosos, se apropian mediante la acción de ciertos objetos del mundo exterior y satisfacen de esta forma sus necesidades (es decir, comienzan con la producción). Con la repetición de este proceso se graba en su cerebro que los objetos son capaces de 'satisfacer' las 'necesidades' del hombre. Hombres y animales aprenden a distinguir también 'teóricamente' los objetos externos, que sirven para la satisfacción de sus necesidades, de todos los demás objetos. A un cierto nivel de posterior desarrollo, después de que durante algún tiempo se hubieran multiplicado y desarrollado las necesidades de los hombres y las formas de acción con que las satisfacían, los hombres pusieron nombres a clases enteras de estos objetos que ya, sobre la base de la experiencia, distinguían de los restantes objetos del mundo exterior. Este es un proceso necesario, dado que en el proceso productivo, es decir, en el proceso de la apropiación de los objetos, están en constante relación de trabajo entre ellos y con los objetos individuales y pronto entran también en conflicto con los demás hombres a causa de estos objetos. Pues ese dar nombre no es sino la expresión adecuada a la representación de aquello que la acción repetida ha transformado en experiencia, es decir, que para hombres que viven ya en ciertas relaciones sociales —esta tesis es una consecuencia necesaria de la existencia del lenguaje— ciertos objetos exteriores sirven para la satisfacción de sus necesidades.»

raleza pertenece a la misma categoría del saber pragmático cotidiano, que se ha adquirido, probando y equivocándose, dentro de la esfera de la acción, controlada por el éxito de sus resultados. Marx escribe en una ocasión a Kugelmann: «Las leyes naturales jamás pueden ser abolidas en general. Lo que sí puede modificarse, en situaciones históricamente diferentes, es únicamente la forma bajo la cual esas leyes se manifiestan» [50]. Precisamente porque las condiciones de la objetividad de un conocimiento científico natural posible están enraizadas antropológicamente en una estructura invariante de la acción es por lo que las formulaciones de las leyes en general pueden reinvidicar una validez universal. Por el contrario, las formas históricamente cambiantes están supeditadas al grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Este señala al mismo tiempo el estadio del proceso acumulativo del saber y determina de esta forma las condiciones bajo las cuales surge el nuevo saber técnico. Este saber es potencialmente en sí mismo una fuerza productiva que retroactúa sobre el sujeto a través de la naturaleza a la que se aplica.

Aquí radica el segundo momento, el *momento no-kantiano,* en el concepto de síntesis mediante el trabajo social. Este momento encuentra su desarrollo a partir, desde luego, de presupuestos idealistas, en la interpretación que da Fichte del concepto kantiano de la, en su origen, unidad sintética de la apercepción.

Para Kant el problema se plantea de la siguiente manera: cómo puede realizarse la unidad sintética en la diversidad de las representaciones, para un entendimiento finito, a través de cuya autoconciencia no se da, *eo ipso,* la multiplicidad de la intuición. Sentado el supuesto de que sujeto y objeto no son idénticos, el conocimiento propio del entendimiento sólo es posible si una síntesis originaria hace que las representaciones dadas de forma múltiple converjan en la unidad de una apercepción. La síntesis de las representaciones se realiza gracias a que yo me represento la identidad de la conciencia en estas representaciones mismas. Esto se produce en la autoconciencia.

Para mostrar entonces la posibilidad de una facultad cognoscitiva dividida en sensibilidad y entendimiento, Kant debe admitir una facultad que una todas mis representaciones, en cuanto me pertenecen todas en su conjunto, en una autoconciencia. Nosotros

[50] *Cartas a Kugelmann,* Barcelona, Península, 1974, pág. 74, carta del 11 de julio de 1868.

nos aseguramos de esta facultad espontánea de la imaginación en la experiencia del yo idéntico a sí mismo. Fichte invierte esta deducción de la pura apercepción. Para ello parte del acto de la autoconciencia como de la experiencia trascendental originaria y, por tanto, de lo que es absolutamente cierto, y se pregunta cómo puede pensarse esta autorreflexión. Fichte recorre la vía kantiana en sentido inverso, para probar la identidad del yo y del no-yo, y para contestar precisamente así al presupuesto por el que Kant se vio obligado a remontarse hasta la unidad trascendental de la autoconciencia. Según Kant, la apercepción pura produce la representación del «yo pienso» que debe poder acompañar idénticamente a todas las demás representaciones, sin que ella misma pueda ser acompañada y reflejada por una representación ulterior [51]. Fichte exige precisamente esa clase de reflexión que va más allá de la autoconciencia. Entonces aparece con claridad que quién quiera pensarse a sí mismo de manera radical debe abandonar la dimensión del mero pensar y representar, y debe realizar espontáneamente el acto de la autoconciencia, debe generarlo con su misma existencia. La autoconciencia no es una última *representación* que debe poder acompañar a todas las demás representaciones: es una *acción* que vuelve sobre sí misma, y que al realizarse se hace visible, es un acto que al ejercitarse se convierte en transparente para sí mismo.

Fichte reflexiona de la manera siguiente: la autoconciencia se constituye cuando yo me aferro a mí mismo como yo idéntico en todas mis representaciones y cuando al mismo tiempo hago abstracción de lo pensado en su conjunto. Pero si el yo, al volver a sí, llega a ser consciente de sí mismo, debe existir ya, antes de él y en la base, un yo al que éste vuelve. En tal caso la autoconciencia no sería originaria, sino que habría que deducirla de algo así como un yo, mientras que nosotros, sin embargo, no podemos estar seguros del yo más que a través de la autoconciencia: el yo es sólo el ser para sí del yo. Pero entonces debemos retroceder más allá de la situación en la que obtenemos la representación de la autoconciencia por medio de la abstracción de todo lo que no pertenece al yo. Debemos construir el yo en el acto de la misma autoconciencia: el yo es sólo en la medida en que se pone a sí mismo. El yo como autoconciencia no puede coincidir con el yo, para el que, en cuanto que él es para sí mismo, surge a la vez un ser fuera de él, un no-yo.

[51] KANT, *Crítica de la razón pura*, I, Madrid, Alfaguara, 1978.

El yo que simplemente capto se conoce más bien como un yo, solamente en la medida en la que él se pone a sí por sí mismo:

> Antes de tu autoposición actual elevada a conciencia clara, debes de concebir otra posición realizada sin conciencia clara, a la que se refiera la actual y por la que esté condicionada [52].

El yo originario pone al yo en la medida en que pone frente a sí mismo un no-yo; el yo como yo originario no es nada fuera de esta misma acción que vuelve en sí. En la medida en que la conciencia es siempre conciencia de algo, es precisamente la autoconciencia la que se mantiene fuera de los límites de una conciencia clara, siendo, sin embargo, en su realización lo cierto, sin más [53].

Esta interpretación, que Fichte con una arbitraria consecuencia nos ofrece de la apercepción pura de Kant, esclarece la identidad, concebida en sentido materialista, de los sujetos que trabajan socialmente. En cuanto yo idéntico, éstos se encuentran enfrentados a un entorno, cuya identidad se crea en los procesos de trabajo, y que no es yo. Aunque no se modifique el marco trascendental en cuyo interior la naturaleza se les aparece como objetiva, la identidad de su conciencia se forma dependiendo en cada momento del estadio de desarrollo histórico de las fuerzas productivas y del entorno creado por la producción en ese estadio. Cada generación conquista su propia identidad tan sólo a partir de la naturaleza ya determinada históricamente, que ella por su parte reelabora. El sistema del trabajo social es en cada caso el resultado del trabajo de las generaciones pasadas y establece una «proporción», siempre nueva, «entre trabajo y materia natural». Con todo, el sujeto actual no puede considerar como sujeto extraño a la totalidad de los sujetos precedentes, que es la que en cierto modo le ha «puesto», es decir, le ha situado en condiciones de enfrentarse con la naturaleza a ese nivel históricamente determinado que es el suyo. Los

---

[52] «Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre», en *Ausgew. Werke*, Ed. Medicus, vol. III, pág. 109; cf. D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, 1967.

[53] El filósofo se asegura de sí como Yo abandonándose al acto de la autoconciencia: «Concibe su acto como acción en general, de la que ya tiene un concepto en virtud de su experiencia precedente; y como *acción determinada que vuelve sobre sí misma,* tal como él la ve en sí mismo, la extrae, a través de esta diferencia característica, de la esfera de la acción en general. Lo que sea la acción sólo se puede intuir, no desarrollar ni comunicar mediante conceptos, pero el contenido de esta intuición es concebido por oposición al mero *ser.*» (Segunda introducción a *Wissenschaftslehre,* cit., vol. III, pág. 45.)

procesos de trabajo, a través de los cuales ha sido constituido, forman parte precisamente de esa producción en la que está comprendido y que no hace sino continuar [54]. El sujeto actual se comprende en su propio trabajo en cuanto se sabe producido por la producción de los sujetos pasados al igual que por sí mismo.

La relación entre el sujeto social enfrentado a su entorno y, en cada caso, los procesos de producción y de reproducción anteriores es la misma que la que existe entre el yo enfrentado a su no-yo y el acto de la acción que vuelve a sí misma; la cual, en tanto que yo absoluto, se produce a sí misma como yo, oponiéndose a un no-yo. En su propio proceso de producción es donde la especie humana se pone a sí misma como sujeto social. De la producción, es decir, de esa actividad que Marx califica como trabajo y creación, continuos y materiales, provienen a la vez las formaciones concretas de la naturaleza, a las que el sujeto social se ve confrontado al igual que, por otra parte, las fuerzas productivas, que ponen al sujeto en condiciones de transformar por su parte la naturaleza frente a la que se encuentra, creando con ello su propia identidad. La identidad de la conciencia, que Kant comprendió como unidad de la conciencia trascendental, es una identidad producida por el trabajo. La conciencia no es una facultad inmediata de síntesis, una pura apercepción, sino un acto de la autoconciencia en sentido fichteano. Por esta razón un sujeto social, en sentido estricto, no llega a la autoconciencia más que cuando en su producción entiende el trabajo como acto de autoproducción de toda la especie humana y se sabe él mismo producido por el «trabajo de toda la historia universal anterior».

A diferencia de Fichte, Marx relaciona desde luego la producción inconsciente del no-yo y del yo solamente con el mundo histórico de la especie humana. La naturaleza fáctica, tanto en su aspecto objetivo como subjetivo, permanece, en cuanto substrato, siempre presupuesta del acto de poner:

> En otras palabras, las condiciones originarias de la producción aparecen como presupuestos naturales, como *condiciones naturales de existencia del productor* (...). Estas *condiciones naturales de existencia,* con

[54] «La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa.» *La ideología alemana,* pág. 49.

respecto a las cuales él se comporta como un cuerpo inorgánico que le pertenece, son ellas mismas dobles: 1) de naturaleza subjetiva; 2) de naturaleza objetiva. El productor preexiste como miembro de una familia, de una tribu en el sentido romano, etc., que luego, a través de la mezcla y de la oposición con otras, toma una configuración históricamente diversa, y como tal miembro se relaciona con una naturaleza determinada (digamos aquí todavía tierra, suelo), como con la existencia inorgánica de sí mismo, como con una condición de su producción y reproducción [55].

Marx reduce el yo absoluto de Fichte a la especie humana contingente. Su acto de autoproducción, la actividad en la que se constituye, no es, pues, un absoluto más que frente a formaciones históricas del yo como a las del no-yo, a las de los sujetos sociales y a las de su entorno material. La producción está condicionada por «presupuestos de la naturaleza» en dos sentidos: en los procesos del trabajo interviene «desde fuera» la materia sometida a elaboración y «desde abajo» el organismo del hombre que trabaja. La síntesis, en sentido materialista, es una actividad relativizada a la esfera de la historia universal: Marx remite a Fichte al ámbito que acotan la filosofía trascendental de Kant y el evolucionismo de Darwin.

Ya antes de Darwin, Marx estaba familiarizado con una interpretación gnoseoantropológica de la filosofía trascendental concebida instrumentalmente. La síntesis mediante el trabajo social tiene como presupuesto la evolución de la naturaleza hasta el estadio del hombre; o sea, una producción de la naturaleza que, por su parte, ya no puede ser concebida como síntesis de manera idealista. Pues el marco trascendental que se implanta con la esfera funcional de la acción instrumental y hace posible la síntesis está vinculado a la específica organización física del hombre en cuanto tal. Sin la determinada dotación física de los homínidos, el proceso de «metabolismo» no hubiera podido asumir a nivel antropológico la forma del trabajo. «El hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal... El primer estado, de hecho, comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos, y como consecuencia de ello su comportamiento hacia el resto de la naturaleza» [56]. El yo absoluto de la producción social está fundado por su parte en una

[55] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, vol. I, pág. 450.

[56] *La ideología alemana*, pág. 19.

historia de la naturaleza, que genera como producto suyo al animal que fabrica instrumentos. Por eso Marx puede concebir la historia de la especie humana como «una parte real de la historia natural, del proceso en que la naturaleza se hace hombre» [57]. Es cierto que Marx no dice cómo podemos concebir la historia como una continuación de la historia de la naturaleza. En ambos casos, en el de la evolución natural de la especie humana hasta el umbral de la cultura y en el proceso histórico universal del devenir humano, podemos hablar del «devenir» hombre de la naturaleza; pero en el primer caso la «naturaleza» está en genitivo subjetivo, en el segundo en genitivo objetivo. El concepto materialista de síntesis permite que el desarrollo histórico del sistema del trabajo social pueda al mismo tiempo ser plausible como una historia de la conciencia trascendental. Pero queda pendiente, cómo puede concebirse la producción de la historia de la naturaleza, que es la base en la que se apoya el acto de autoproducción de la especie humana en relación con la producción social, es decir, pensada como prehistoria de esa historia de la conciencia trascendental.

El concepto materialista de una síntesis mediante el trabajo social representa la posición que la concepción marxiana de la historia de la especie humana asume sistemáticamente en el movimiento del pensamiento que parte de Kant. En un giro peculiarmente determinado por Fichte, Marx retoma por su cuenta la intención de la objeción hegeliana al planteamiento kantiano de la crítica del conocimiento en cuanto tal. Con todo, el fundamento filosófico de este materialismo no es suficiente para establecer una autorreflexión fenomenológica sin reservas del conocimiento y, por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento. En mi opinión, la causa de ello reside, desde un punto de vista inmanente, en la *reducción del acto de autoproducción de la especie humana* al trabajo. La teoría marxiana de la sociedad hace que en su punto de partida, junto a las fuerzas productivas en las que se sedimenta la acción instrumental, aparezca también el marco institucional, las relaciones de producción. Por lo que se refiere a la práctica, ni elimina el contexto de la interacción mediada simbólicamente ni tampoco la función de la tradición cultural, pues sólo a partir de ellas pueden entenderse la dominación y la ideología. Pero este aspecto de la práctica no entra en el sistema filosófico de referencia. Precisamente en esta dimensión, que no coincide con

[57] *OME*, vol. V, págs. 385-386.

la de la acción instrumental, se mueve, sin embargo, la experiencia fenomenológica; en ella aparecen las configuraciones de la conciencia fenomenológica, que Marx llama ideologías, y en ella se disuelven las reificaciones gracias al poder silencioso de una reflexión a la que Marx restituyó el nombre kantiano de crítica.

Así surge en la obra de Marx una singular desproporción entre la práctica de la investigación y la restringida autocomprensión filosófica de la misma. En sus análisis de contenido, Marx concibe la historia de la especie humana sirviéndose conjuntamente de las categorías de actividad material y de superación crítica de las ideologías; de acción instrumental y de práctica transformadora; de trabajo y de reflexión; pero Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de la autoconstitución de la especie humana, operada sólo por el trabajo. El concepto materialista de síntesis no ha sido elaborado de forma suficientemente amplia para explicar desde qué perspectiva puede Marx contribuir a una crítica del conocimiento radicalizada, en el sentido adecuado del término. Más bien ha impedido que el mismo Marx comprendiera, desde este punto de vista, su propio comportamiento.

3. La idea de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad

La clave interpretativa que Marx ofrece para la *Fenomenología del espíritu* contiene indicaciones que permiten traducir, desde una perspectiva instrumental, los conceptos de la filosofía de la reflexión:

> *Lo extraordinario de la Fenomenología* de Hegel y de su resultado —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo— consiste, por tanto, en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como extrañación y como superación de la extrañación; una vez percibida la esencia del *trabajo*, el hombre objetivo, el hombre real, y por tanto verdadero, aparece como resultado de su *propio trabajo*[58].

La idea de la autoconstitución de la especie humana mediante el trabajo debe servir de hilo conductor para una apropiación desmitificadora de la *Fenomenología;* sobre esta base materialista se

[58] Ibid., pág. 417.

disuelven, como hemos señalado, las hipótesis de la filosofía de la identidad, que impidieron a Hegel sacar partido de los resultados de su crítica a Kant. Pero, por una extraña ironía, es precisamente este punto de vista desde el que Marx critica fundamentalmente a Hegel, el que impide que Marx comprenda de forma adecuada la intención de sus propias investigaciones. Al cambiar la construcción de la conciencia fenoménica por una representación cifrada de la especie humana que se produce a sí misma, Marx pone al descubierto el mecanismo velado en Hegel del progreso en la experiencia de la reflexión: es el desarrollo de las fuerzas productivas lo que cada vez empuja hacia la superación de una forma de vida petrificada en positividad y convertida en abstracción. Pero al mismo tiempo se engaña en lo referente a la misma reflexión al reducirla a trabajo: Marx identifica «la superación *(Aufhebung)* como movimiento objetivo que reasume en sí la exteriorización» con una apropiación de las fuerzas esenciales que se exteriorizan en la elaboración de la materia.

Marx reduce el proceso de la reflexión al plano de la acción instrumental. Al reconducir la autoposición del yo absoluto a la producción más tangible de la especie humana, desaparece la reflexión en general como una forma de movimiento de la historia, aunque conserve el marco de la filosofía de la reflexión. La reinterpretación de la fenomenología hegeliana pone al descubierto las paradójicas consecuencias del socavamiento materialista de la filosofía del yo de Fichte. Si el sujeto apropiante encuentra en el no-yo no sólo un producto del yo, sino también y siempre una parte de naturaleza contingente, entonces el acto de apropiación no coincide ya con la reasunción reflexiva del sujeto mismo como era antes. La relación entre, por una parte, el acto previo de poner, acto que no es transparente a sí mismo, y que llamamos acto de hipostasiar, y el proceso de hacer consciente lo que ha sido objetivado, que es lo que calificamos como reflexión, se transforma desde los supuestos de una filosofía del trabajo en la relación entre producción y apropiación, entre exteriorización y apropiación de la fuerza esencial exteriorizada. *Marx concibe la reflexión según el modelo de producción*. Al partir tácitamente de esta premisa, es consecuente que no distinga entre el *status* lógico de las ciencias de la naturaleza y el de la crítica.

De hecho, Marx no niega completamente la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre. El esbozo de una teoría instrumental del conocimiento le permite tener una concep-

ción trascendental pragmatista de las ciencias de la naturaleza. Estas representan una forma metódicamente asegurada del saber acumulado en el sistema del trabajo social. En la experimentación se ponen a prueba hipótesis sobre la articulación de acontecimientos regulados según leyes de manera fundamentalmente análoga a como sucede en la «industria», es decir, en las situaciones precientíficas de una acción controlada por sus resultados. En ambos casos el punto de vista trascendental de la posible disposición técnica, en cuyo ámbito se organiza la experiencia y se objetiva la realidad, es el mismo. En la justificación gnoseológica de las ciencias de la naturaleza Marx está contra Hegel a favor de Kant, aunque sin identificarlas con la ciencia en general. El progreso del conocimiento metódicamente asegurado es para Marx, igual que para Kant, un criterio de su cientificidad. Pero Marx no ha considerado este progreso como evidente por sí mismo, sino que lo ha valorado de acuerdo con el grado en el que las informaciones de las ciencias de la naturaleza, cuyo saber es, por esencia, técnicamente utilizable, pueden ser incorporadas al circuito de la producción.

> Las *ciencias naturales* han desarrollado una enorme actividad y se han apropiado cada vez más materiales. Sin embargo, la filosofía se ha mantenido tan ajena a las ciencias como éstas a la filosofía. Su momentánea fusión [dirigida contra Schelling y Hegel] sólo fue una *ilusión de la fantasía*... Pero tanto más han intervenido *prácticamente* las ciencias naturales a través de la industria en la vida humana, cambiándola... La *industria* es la relación *real*, histórica de la naturaleza, y por tanto de las ciencias naturales, con el hombre [59].

Por otra parte, Marx no ha discutido nunca de manera explícita el sentido específico de una ciencia del hombre realizada como crítica de la ideología frente al sentido instrumentalista de la ciencia de la naturaleza. Aunque él mismo haya establecido la ciencia del hombre en forma de crítica y no como ciencia de la naturaleza, parece que se inclina siempre a situarla entre las ciencias naturales. Jamás ha considerado necesario justificar la teoría de la sociedad desde la perspectiva de la crítica del conocimiento. Lo que muestra que la idea de la autoconstitución de la especie humana mediante el trabajo social fue suficiente para criticar a Hegel, pero no bastó para hacer inteligible en toda su amplitud efectiva la apropiación materialista del Hegel criticado.

---

[59] *OME*, vol. V, págs. 384-385.

Refiriéndose al modelo de la física, Marx pretende representar «la ley económica del movimiento de la sociedad moderna» como una «ley de la naturaleza». En el epílogo a la segunda edición de *El capital* (libro I) cita, aprobándola, la puntualización metodológica de un crítico ruso, que, en sentido comtiano, pone de relieve la diferencia entre economía y biología, por una parte, y entre biología, física y química, por otra, y subraya en particular que el ámbito de validez de las leyes económicas se limita a períodos históricos particulares [60]; pero, por lo demás, Marx equipara esta teoría de la sociedad con las ciencias de la naturaleza. Marx busca:

> ... mediante una rigurosa investigación científica, demostrar la necesidad de determinados órdenes de las relaciones sociales y, en la medida de lo posible, comprobar de manera inobjetable los hechos que le sirven de puntos de partida y de apoyo... Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su querer, conciencia e intenciones [61].

Para mostrar la cientificidad de su análisis, Marx ha recurrido a su analogía con las ciencias de la naturaleza. No deja entrever en ningún lugar que haya revisado su posición primera, según la cual la ciencia del hombre debía formar una unidad con las ciencias de la naturaleza: «En un futuro la ciencia de la naturaleza será la ciencia del hombre, y a la vez será subsumida bajo ésta: no habrá más que *una* ciencia» [62].

Esta exigencia, ya teñida de positivismo, de una ciencia natural del hombre es sorprendente; pues las ciencias de la naturaleza están bajo las condiciones trascendentales del sistema de trabajo social, del que, sin embargo, la economía, en cuanto ciencia del hombre, debe por su parte reflejar el cambio estructural. A la ciencia, en sentido estricto, le falta justamente este momento de la reflexión, por el que se caracteriza una crítica que indaga el proceso histórico natural de la autoproducción del sujeto social y hace también al sujeto consciente de ese proceso. En cuanto la ciencia del hombre es análisis de un proceso constitutivo, incluye necesariamente la

---

[60] «Una vez que la vida ha hecho que caduque determinado período de desarrollo, pasando de un estadio a otro, comienza a ser regida por otras leyes... con el diferente desarrollo de las fuerzas productivas se modifican las relaciones y las leyes que las rigen.» *El capital,* vol. I, págs. 18-19.

[61] *El capital,* vol. I, pág. 18.

[62] *OME,* vol. V, pág. 386.

autorreflexión de la ciencia desde el punto de vista de la crítica del conocimiento. Pero esta necesidad queda cancelada por la autocomprensión de la economía como «ciencia natural humana». Como ha quedado dicho, esta abreviada autocomprensión metodológica es, sin duda alguna, consecuencia coherente de un sistema de referencia limitado a la acción instrumental.

Si tomamos como base el concepto materialista de una síntesis mediante el trabajo social, entonces pertenecen al mismo contexto objetivo de la autoconstitución de la especie humana, tanto el saber técnicamente utilizable de las ciencias de la naturaleza, el conocimiento de las leyes de la naturaleza, como la teoría de la sociedad, el conocimiento de las leyes de la historia natural del hombre. El conocimiento de la naturaleza, desde el estadio del saber pragmático cotidiano hasta la moderna ciencia de la naturaleza, procede en igual medida del enfrentamiento primario del hombre con la naturaleza; a la vez que ese conocimiento, en cuanto fuerza productiva, actúa retroactivamente sobre el sistema de trabajo social e impulsa el desarrollo del mismo. De forma análoga puede concebirse el conocimiento de la sociedad, que desde la fase de la autocomprensión pragmática de los grupos sociales hasta la teoría de la sociedad propiamente dicha determina la autoconciencia de los sujetos sociales. Su identidad se reforma, en efecto, en cada estadio del desarrollo de las fuerzas productivas y es, a su vez, condición para el control del proceso de producción.

> El desarrolo del capital fijo indica hasta qué punto el saber social general, *knowledge,* se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, en consecuencia (!), hasta qué punto las condiciones del proceso de la misma vida social han entrado bajo el control del *general intellect*[63].

En la medida en la que la producción asienta el único marco en que pueden ser interpretados el origen y la función del conocimiento, la ciencia del hombre aparece también bajo las categorías de un saber de disposición: el saber que permite disponer de los procesos de la naturaleza se transforma, en el nivel de la autoconciencia de los sujetos sociales, en un saber que hace posible el control del proceso social de la vida. En la dimensión del trabajo, en cuanto proceso de producción y de apropiación, el saber de reflexión se transforma en saber de producción. El conocimiento

[63] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* vol. II, pág. 230.

de la naturaleza, coagulado en tecnologías, empuja al sujeto social a un conocimiento siempre más profundo de su «metabolismo» con la naturaleza, conocimiento que al fin se transforma en control de los procesos sociales, de igual manera que la ciencia de la naturaleza se transforma en poder de disposición técnica.

En los trabajos preliminares de la *Crítica de la economía política* se encuentra la versión según la cual la historia de la especie humana está vinculada a una transformación automática de la ciencia de la naturaleza y de la tecnología en autoconciencia del sujeto social *(general intellect)* que controla el proceso material de la vida. Según esta construcción, lo que quedaría sedimentado en la historia de la conciencia trascendental sería, en cierto sentido, sólo la historia de la tecnología. Esta se centra exclusivamente en el desarrollo acumulativo de la acción controlada por su resultado y sigue la tendencia a aumentar la productividad del trabajo y a sustituir la fuerza del trabajo humano —«la realización de esta tendencia es la transformación del instrumento de trabajo en maquinaria» [64]—. Los momentos que hacen época en el desarrollo de la técnica muestran cómo todas las capacidades del organismo humano, comprendidas en la esfera funcional de la acción instrumental, son transmitidas gradualmente al instrumento de trabajo: en primer lugar, las capacidades de los órganos de ejecución; luego, las de los órganos sensoriales, la de producción de energía del organismo humano y, por fin, las capacidades del órgano piloto, el cerebro. Los estadios del progreso técnico se pueden prever en principio. Al final el proceso de trabajo, en su conjunto, se habrá separado del hombre, y sólo incumbirá al instrumento de trabajo [65].

---

[64] Ibid., pág. 220.

[65] Así, el medio de trabajo atraviesa diversas metamorfosis, «la última de las cuales es la *máquina,* o más bien un *sistema automático de maquinaria* (sistema de maquinaria; la automatización es sólo la forma más completa y adecuada de la maquinaria y es lo que transforma la maquinaria en un sistema), puesto en movimiento por un autómata, por fuerza motriz que se mueve *a sí misma» (Elementos fundamentales...,* vol. II, pág. *218).* MARX anticipa en conceptos de ARISTÓTELES la automatización. Ve que un desarrollo de las fuerzas productivas a esta escala comienza sólo verdaderamente después de que las ceincias, junto con sus aplicaciones tecnológicas, se han convertido en la primera fuerza productiva: «Por una parte es el análisis que nace directamente de la ciencia y la aplicación de las leyes mecánicas y químicas las que capacitan a la máquina para realizar el mismo trabajo que antes era hecho por el obrero. Pero el desarrollo de la maquinaria por este camino sólo comienza cuando la gran industria ha alcanzado ya niveles más altos y todas las ciencias han pasado al servicio del capital» *(Elementos fundamentales...,* vol. II, págs. 226-227). MARX habla, ni más ni menos, que de la «transformación del proceso de producción, a partir

El acto de autoproducción de la especie humana encuentra su culminación tan pronto como el sujeto social se ha emancipado del trabajo necesario y se coloca, por así decir, *junto* a una producción de carácter científico. El tiempo de trabajo y la cantidad de trabajo empleados se convertirán entonces en obsoletos como medida del valor de los bienes producidos; el anatema de materialismo, que la escasez de medios disponibles y la sujeción al trabajo hacen pender sobre el proceso de humanización, quedará levantado. El sujeto social, en cuanto yo, ha penetrado y se ha apropiado la naturaleza objetivada mediante el trabajo, el no-yo, todo lo que es posible desde las condiciones de la producción, es decir, de la acción del «yo absoluto». En el marco de la interpretación materialista de la teoría de la ciencia de un Fichte traducido en términos de Saint-Simon, cabe un párrafo apócrifo de los *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie,* que no vuelve a aparecer en las investigaciones paralelas de *El capital:*

> En la medida..., en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez —su *powerful effectiveness*— no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción. (El desarrollo de esta ciencia, esencialmente de la ciencia natural y con ella de todas las demás, está a su vez en relación con el desarrollo de la producción material.) La agricultura, por ejemplo, se transforma en mera aplicación de la ciencia que se ocupa del intercambio material de sustancias, de cómo regularlo de la manera más ventajosa para el cuerpo social entero. La riqueza efectiva se manifiesta más bien —y esto lo revela la gran industria— en la enorme desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, así como en la desproporción cualitativa entre el trabajo, reducido a una pura abstracción, y el poderío del proceso de producción vigilado por aquél. El trabajo ya no aparece tanto como recluido en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo. (Lo dicho sobre la maquinaria es válido también para la combinación de las actividades humanas y el desarrollo del comercio humano.) El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y naturaleza

---

del proceso simple de trabajo en un proceso científico, que somete las fuerzas de la naturaleza a su servicio y las hace actuar al servicio de las necesidades humanas» (*Elementos fundamentales...,* vol. II, págs. 222-223).

inorgánica, a la que domina. Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre, ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social: en una palabra, el desarrollo del individuo social...

Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la *necesidad apremiante y el antagonismo.* Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino, en general, reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se *ha vuelto libre y a los medios creados para todos* [66].

Esta concepción de la transformación del proceso de trabajo en un proceso científico, que colocaría «el metabolismo» del hombre con la naturaleza bajo el control de una especie humana emancipada del trabajo necesario, nos interesa aquí desde perspectivas metodológicas. Una ciencia del hombre que se desarrollase desde este punto de vista, debería construir la historia de la especie humana como una síntesis mediante el trabajo social, y sólo mediante trabajo. Esta realizaría la ficción del joven Marx, a saber, que la ciencia de la naturaleza subsumiera a la ciencia del hombre tanto e igual como ésta subsumiera a aquélla. Pues, por una parte, la cientifización de la producción se considera como el movimiento que produce la identidad de un sujeto que conoce el proceso de la vida social y lo controla. En este sentido, la ciencia del hombre estaría subsumida en la ciencia de la naturaleza. Por otra parte, las ciencias de la naturaleza se comprenden, a partir de su función, en el proceso de autocreación de la especie humana como el desvelamiento esotérico de las fuerzas humanas esenciales; en este sentido, la ciencia de la naturaleza estaría subsumida en la ciencia del hombre. Es verdad que esta última contiene principios de los que se podría extraer una metodología de las ciencias de la naturaleza, en el sentido de un pragmatismo determinado de forma lógico-trascendental; sin embargo, ella no se problematiza a sí misma desde el punto de vista de una crítica del conocimiento, sino que se entiende, en analogía con las ciencias de la naturaleza,

---

[66] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* vol. II, págs. 227 y sigs.

como saber de producción y oculta de ese modo la dimensión de la autorreflexión en la que debe, sin embargo, moverse.

Ahora bien, esta argumentación de la que partimos no se ha desarrollado más allá del nivel de «esbozo». Es típica sólo como fundamento filosófico —la producción como «actividad» de una especie humana que se autoconstituye—, sobre el que se apoya la crítica de Marx a Hegel; pero es atípica para la teoría de la sociedad misma, en la que Marx se apropia en sentido materialista y en toda su amplitud, del Hegel criticado. Incluso en los *Grundrisse* se encuentra ya la concepción oficial de que la transformación de la ciencia en maquinaria no tiene, de ninguna forma, *eo ipso* como consecuencia la liberación de un sujeto total autoconsciente, que domina el proceso de producción. Según esta otra versión, la autoconstitución de la especie humana no se realiza, sólo en el contexto de la acción instrumental del hombre frente a la naturaleza, sino, al mismo tiempo, en la dimensión de las relaciones de poder que fijan las interacciones de los hombres entre sí. Marx distingue, con mucha precisión, un *control autoconsciente* del proceso social de la vida, a través de los productores unidos, de una regulación automática del proceso de producción que se ha independizado de estos individuos. En un caso, los trabajadores se relacionan unos con otros como combinándose, en el otro son simplemente combinados, «de esta suerte el trabajo total como totalidad *no es la obra* de tal o cual obrero, e incluso la obra de los diversos obreros sólo se ensambla en la medida en que se les combina a ellos, y ellos no se comportan entre sí como ensambladores» [67].

El progreso técnico-científico, en sí mismo considerado, no conduce aún a una visión reflexiva del proceso social originado en la naturaleza, de tal manera que de él pueda derivarse un control autoconsciente:

> En su combinación, este trabajo se presenta, asimismo, al servicio de la voluntad ajena y de una inteligencia ajena, dirigido por ella. Ese trabajo tiene su *unidad espiritual* fuera de sí mismo, así como en su unidad material está subordinado a la *unidad objetiva* de la *maquinaria*, del capital *fixe*, que como *monstruo animado* objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador; de ningún modo se comporta como instrumento frente al obrero individual, que más bien existe como puntualidad individual animada, como accesorio vivo, y aislado, de esa unidad objetiva [68].

[67] Ibid., vol. I, pág. 432.
[68] Ibid., vol. I, pág. 432.

El marco institucional que se opone a un nuevo estadio de la reflexión, postulada, por lo demás, por el progreso de la ciencia, que se ha constituido en fuerza productiva, no es el resultado inmediato de un proceso de trabajo. Este debe, más bien, concebirse como una forma de vida que se ha petrificado hasta llegar a la abstracción, o para decirlo en el lenguaje fenomenológico de Hegel, como una forma de la conciencia fenoménica. Esta no representa, de forma inmediata, un estadio del desarrollo tecnológico, sino una relación social de fuerzas, es decir, el poder de una clase social sobre otra. La relación de fuerza aparece en la mayoría de los casos bajo una *forma política.* En cambio, el capitalismo se caracteriza por el hecho de que la relación de clases está determinada *económicamente* de acuerdo con la forma propia del derecho privado, o sea, el contrato de trabajo libre. Mientras persista ese modo de producción, cualquier cientifización de la producción, por avanzada que fuese, no podría conducir a la emancipación del sujeto autoconsciente, que conoce y regula el proceso de la vida social. Sólo y necesariamente conseguiría reforzar la «contradicción en proceso» de ese modo de producción:

> Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y del intercambio sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor [69].

Las dos versiones que hemos examinado ponen de manifiesto una indecisión que tiene su fundamento en el punto de partida teórico mismo. Para el análisis del desarrollo de las formaciones económicas de la sociedad, Marx recurre a un concepto de sistema de trabajo social que comprende más elementos de los que se declaran en el concepto de la especie humana que se autoproduce. La autoconstitución mediante el trabajo social es concebida *en el plano de las categorías* como proceso de producción; y la acción instrumental, trabajo en el sentido de actividad productiva, designa la dimensión en que se mueve la historia de la naturaleza. *En el plano de sus investigaciones materiales,* en cambio, Marx tiene siempre en cuenta una práctica social que comprende traba-

[69] Ibid., vol. II, pág. 229.

jo *e* interacción; los procesos de la historia de la naturaleza están mediados entre sí por la actividad productiva de los individuos y por la organización de sus interrelaciones. Estas están subordinadas a normas que, con el poder de las instituciones, deciden el modo cómo las competencias y los resarcimientos, las obligaciones y las cargas del presupuesto social se distribuyen entre sus miembros. La tradición cultural es el medio en el que estas relaciones de los sujetos y de los grupos se regulan normativamente. Dicha tradición forma el contexto lingüístico de comunicación en base al cual los sujetos interpretan la naturaleza y se interpretan a sí mismos dentro de su entorno.

Mientras que la acción *instrumental* corresponde a la coerción de la naturaleza externa y el nivel de las fuerzas productivas determina la medida de la disposición técnica sobre las fuerzas de la naturaleza, la *acción comunicativa* corresponde a la represión de la naturaleza de cada uno: el marco institucional determina la medida de una represión ejercida por el poder espontáneamente natural que se deriva de la dependencia social y de la dominación política. Toda sociedad debe su emancipación del sometimiento exterior a la naturaleza a los procesos de trabajo, es decir, a la producción de saber técnicamente utilizable (incluida la «transformación de las ciencias de la naturaleza en maquinaria»); la emancipación de la coerción de la naturaleza interna se logra en la medida en que las instituciones detentadoras de la fuerza son sustituidas por una organización de la interacción social que sólo está vinculada a una comunicación libre de toda dominación. Y eso no sucede directamente y por causa de la actividad productiva, sino gracias a la actividad revolucionaria de las clases en lucha (incluida la actividad crítica de las ciencias reflexivas). Ambas categorías de la práctica social, tomadas conjuntamente, hacen posible lo que Marx, interpretando a Hegel, llama acto de autoproducción de la especie humana, y cuya conexión piensa que se produce en el sistema del trabajo social; por eso la «producción» se le aparece como el movimiento en el que la acción instrumental y el marco institucional, es decir, la «actividad productiva» y las «relaciones de producción», se presentan, simplemente, como momentos diferentes del mismo proceso [70].

[70] En la *Introducción general a la crítica de la economía política* del año 1857, donde también se encuentran las pocas indicaciones detalladas sobre el método de la economía política, se perfila claramente la línea de reducción de la práctica social a uno de sus dos momentos, es decir, al

Pero para la construcción de la historia de la especie humana y para el problema de su fundamentación desde la perspectiva de la crítica del conocimiento, la extensión tácita del sistema de referencia, que en cuanto práctica social comprende entonces *tanto* el trabajo *como* la interacción, cobra una importancia decisiva, dado que el marco institucional no somete a todos los miembros de la

---

trabajo. *Contribución a la crítica de la economía política*, México Siglo XXI, 1980, págs. 281-315. MARX parte del hecho de que el trabajo presenta siempre la forma de trabajo social. El sujeto particular que trabaja un material natural, por tanto, el modelo de la acción instrumental, es una abstracción del trabajo, que como cooperación combina siempre ya sistemáticamente, en el marco de la interacción, diversas funciones del trabajo: «Individuos que producen en sociedad, o sea, la producción de los individuos socialmente determinada: éste es, naturalmente, el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII» (ibid., pág. 282). Con todo, también la producción social puede ser concebida según el modelo de la acción instrumental. El trabajo se sitúa entre el instinto y la satisfacción del instinto, y media así el «proceso de intercambio material», que, a nivel animal, tiene lugar como intercambio inmediato entre el organismo y su ambiente. También la reproducción de la sociedad en su conjunto corresponde a este proceso circular en el que los objetos son producidos y hechos propios. Por supuesto, la producción y apropiación vienen mediadas, una vez más, en este nivel mediante la distribución y el intercambio de bienes: «En la producción los miembros de la sociedad hacen que los productos de la naturaleza resulten apropiados a las necesidades humanas (los elaboran, los conforman); la distribución determina la proporción en que el individuo participa de estos productos; el intercambio le aporta los productos particulares por los que él desea cambiar la cuota que le ha correspondido a través de la distribución; finalmente, en el consumo los productos se convierten en objeto de disfrute, de apropiación individual» (ibid., pág. 288). Así, la producción aparece como punto de partida, el consumo como producto final, la distribución y el intercambio como término medio. Todo este proceso de la vida puede entenderse desde la perspectiva de la producción. La fabricación de los medios de subsistencia, producción, y la conservación de la vida, reproducción, son dos aspectos del mismo proceso: «El consumo como necesidad es el mismo momento interno de la actividad productiva. Pero esta última es el punto de partida de la realización y, por lo tanto, su factor predominante, el acto en el que todo el proceso vuelve a repetirse. El individuo produce un objeto, y consumiéndolo, retorna a sí mismo, pero como individuo productivo y que se reproduce a sí mismo. De este modo el consumo aparece como un momento de la producción» (ibid., págs. 293-294). La producción es la forma determinada de la reproducción que caracteriza el «proceso de intercambio material» del hombre: es el resultado de una perspectiva que concibe al hombre «desde abajo», es decir, como ser natural.

Ahora bien, Marx ve que en la producción social también está organizada socialmente la apropiación de los productos. La distribución determina «mediante leyes sociales» la participación del productor en el resultado de la producción social. Estas leyes que fijan la participación tienen la forma directa de derechos de propiedad: «Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad

sociedad a las mismas represiones. Partiendo de una producción que produce bienes por encima de las necesidades elementales, surge el problema de la distribución del excedente productivo creado por el trabajo. Este problema se resuelve mediante la *formación de clases sociales* que participan, en medida diversa, en las cargas de la producción y en los resarcimientos sociales. Pero, con la

---

determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción..., pero decir que no se puede hablar de una producción, ni tampoco de una sociedad, en la que no exista *ninguna forma* de propiedad, es una *tautología*» (ibid., pág. 287). Las relaciones de propiedad de las que depende la distribución constituyen el fundamento de la organización de la interrelación social; en la relación de la distribución con el ámbito de la producción captamos, pues, la relación del marco institucional con la acción instrumental, es decir, entre esos dos momentos que Marx no diferencia suficientemente en el concepto de praxis. Con la respuesta a la pregunta: «¿Constituye la distribución una esfera autónoma, al lado de y fuera de la producción?», Marx decide implícitamente la cuestión de la relación entre interacción y trabajo.

La respuesta inmediata es que la distribución de los ingresos depende manifiestamente de la distribución de las posiciones en el sistema del trabajo social; la variable independiente es aquí la «posición» en el proceso de producción. «Un individuo que participa en la producción bajo la forma de trabajo asalariado, lo hará en forma de salario de los productos, en los resultados de la producción. La organización de la distribución está totalmente determinada por la organización de la producción» (ibid., pág. 295).

Sólo que la «organización de la producción» depende de la distribución de los instrumentos de producción, es decir, de la «distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción. (Subsunción de los individuos a determinadas relaciones de producción» (ibid., pág. 296). Pero las relaciones de producción son la organización de cargas y resarcimientos efectivos en el ámbito de la producción misma. Por eso, se mire por donde se mire, la distribución depende del marco institucional, en este caso del orden de propiedad, y no de la forma de producción en cuanto tal. Marx salva la producción como magnitud independiente sólo con un subterfugio términológico: «Considerar a la producción prescindiendo de esta distribución que ella encierra es evidentemente una abstracción vacía, mientras que, por el contrario, la distribución de los productos ya está dada de por sí junto con esa distribución que constituye originariamente un momento de la producción» (ibid., pág. 296). El concepto de producción es concebido de una forma tan amplia que comprende también a las relaciones de producción, lo que ofrece a Marx la posibilidad de remachar la idea de que la producción genera también el marco institucional dentro del que se produce: «Qué relación tiene esta distribución determinante de la producción con la producción misma es sin duda un problema que cae de por sí dentro del marco de ésta» (ibid., págs. 296-297). Hablando de forma rigurosa, esto sólo puede significar que las modalidades del marco institucional dependen del desarrollo de las fuerzas productivas, así como a la inversa, que el desarrollo del proceso productivo depende, también, de las relaciones de producción: «Se podría decir que ya que la producción debe partir de una cierta distribución de los instrumentos de producción, por lo menos la distribución así entendida precede a la producción y constituye su *premisa*. Y sería preciso responder entonces que, efectivamente, la producción tiene

división del sistema social en clases, división que el marco institucional convierte en permanente, el sujeto social pierde su unidad: «Considerar a la sociedad como un sujeto *único* es, además de todo, considerarla de forma falsa, especulativa» [71].

Hablar del sujeto social en singular tiene sentido mientras consideremos la autoconstitución de la especie humana mediante el trabajo, tan sólo desde el punto de vista del poder de disposición sobre los procesos de la naturaleza, que se acumula en las fuerzas productivas. Pues el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas determina el sistema de trabajo social en su conjunto. Los miembros de la sociedad viven, en principio, todos en el mismo nivel de dominio de la naturaleza, que es dado, cada vez, por el saber técnico disponible. En la medida en que la identidad de una sociedad se forma en este nivel del progreso científico-técnico, se trata de la autoconciencia «del» sujeto social. Pero el proceso de formación de la especie humana no coincide, como vemos ahora, con la génesis de este sujeto del progreso científico-técnico. Más bien este «acto de autoproducción», que Marx concibe como actividad materialista, viene acompañado por un proceso de formación, mediado por la interacción de los sujetos de clase, que, o bien aparecen integrados por la fuerza, o bien están en abierto antagonismo recíproco.

---

sus propias condiciones y sus supuestos, que constituyen sus propios momentos. En un comienzo estos supuestos pueden aparecer como hechos naturales» (ibid., pág. 297). Con esto, Marx se está refiriendo a las cualidades naturales de la interacción social, tales como el sexo, la edad, las relaciones de parentesco. «El mismo proceso de producción los transforma de naturales en históricos; si para un período aparecen como supuesto natural de la producción, para otro período, en cambio, constituyen su resultado histórico. Ellas se modifican incesantemente en el interior de la producción misma» (ibid., pág. 297).

Los intentos de reducir por definición todos los momentos de la práctica social, al concepto de producción, no pueden ocultar que Marx tiene que contar con presupuestos sociales de la producción que, a diferencia del material del trabajo, de los instrumentos del trabajo, de la energía del trabajo, de la organización del trabajo, no pertenecen de forma inmediata a los elementos del proceso de trabajo. Marx tiene buenas razones para construir el marco categorial de forma tal que los hechos «preeconómicos» no sean tomados en consideración en el mecanismo de la evolución histórica de la especie humana. Pero la distribución incluida en la producción, es decir, la relación institucionalizada de coerción, que fija la distribución de los instrumentos de producción, se apoya en una conexión de interacciones mediadas simbólicamente, que pese a todos los subterfugios terminológicos no puede quedar disuelta en elementos de la producción, o sea, en necesidades, acción instrumental y consumo inmediato.

[71] Ibid., pág. 293.

Mientras que la constitución de la especie humana, en la dimensión del trabajo, aparece de modo lineal, como un proceso de producción y de escalonado autocrecimiento, en la dimensión de la lucha de las clases sociales esa constitución se realiza como un proceso de represión y de autoliberación. En ambas dimensiones, cada nuevo estadio del desarrollo se caracteriza por una reducción de la violencia coactiva: por la emancipación de la coacción de la naturaleza externa en una, y por la liberación de las represiones de la naturaleza interna, en la otra. La vía del progreso científico-técnico está marcada por innovaciones que hacen época y que reproducen, paso a paso, en el plano de las máquinas, la esfera funcional de la acción instrumental. Con ello queda definido el valor límite de este desarrollo: la organización de la sociedad misma como un autómata. Por el contrario, la vía del proceso social de formación no está marcada por nuevas tecnologías, sino por fases de la reflexión que desmontan la condición dogmática de ideologías y de formas superadas de dominación, que subliman la presión del marco institucional y que liberan la acción comunicativa *en cuanto* acción comunicativa. De esta manera, se anticipa el fin de este movimiento: la organización de la sociedad sobre el fundamento exclusivo de una discusión libre de toda dominación. Al acrecentamiento del saber técnicamente utilizable que, en la esfera del trabajo socialmente necesario, conduce a la completa sustitución del hombre por la máquina, corresponde aquí la autorreflexión de la conciencia fenoménica, hasta el punto en que la autoconciencia de la especie humana, que se ha transformado en crítica, se haya liberado, enteramente, del ofuscamiento ideológico. Ambos desarrollos no coinciden; aunque existe, sin embargo, una interdependencia entre la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que Marx trató en vano de captar. En vano, ya que el sentido de esta «dialéctica» seguirá siendo necesariamente oscuro mientras el concepto materialista de la síntesis del hombre y de la naturaleza se limite al marco categorial de la producción.

Si la idea de una autoconstitución de la especie humana en la historia de la naturaleza debe conciliar ambas dimensiones, *la autoproducción mediante la actividad productiva y la formación mediante la actividad crítico-revolucionaria,* el concepto de síntesis debe, del mismo modo, asumir una segunda dimensión. La ingeniosa conciliación de Kant y Fichte ya no es, pues, suficiente.

La síntesis mediante el trabajo actúa como mediadora entre el sujeto social y la naturaleza externa, en cuanto ésta es su objeto. Pero este proceso de mediación está vinculado a una síntesis mediante la lucha que actúa, a su vez, como mediadora entre dos sujetos parciales de la sociedad, las clases sociales, que se hacen recíprocamente objeto uno de otro. En ambos procesos de mediación, el conocimiento, la síntesis de la materia de la experiencia y de las formas del espíritu, es sólo un momento: en el primer proceso, la realidad es interpretada desde el punto de vista técnico; en el segundo, desde el práctico. La síntesis mediante el trabajo establece una relación teórico-técnica, la síntesis mediante la lucha establece una relación teórico-práctica entre sujeto y objeto. En aquélla se forma el saber de producción; en ésta, el saber de reflexión. El único modelo de que disponemos para una síntesis de ese tipo se encuentra en Hegel. Se trata de la dialéctica de la eticidad que Hegel desarrolla, en los escritos teológicos juveniles, en los escritos políticos de la época de Frankfurt y en la filosofía del espíritu de Jena, pero que no recoge en su sistema [72].

En el fragmento sobre el espíritu del cristianismo, Hegel desarrolla la dialéctica de la eticidad tomando como ejemplo el castigo que cae sobre quien destruye una totalidad ética. El «criminal» capaz de abolir la complementariedad entre una comunicación libre de coacciones y la satisfacción recíproca de los intereses, y que se sitúa como individuo en el lugar de la totalidad, pone en marcha el proceso de un destino que se vuelve contra él. La lucha que se entabla entre las partes en conflicto y la hostilidad hacia el otro, que ha sido golpeado y oprimido, nos hacen sentir la complementariedad perdida y la amistad pasada. El criminal es confrontado con la potencia negadora de la vida desaparecida. Experimenta su culpa. El culpable debe sufrir con la violencia, que él mismo ha provocado, de la vida reprimida y rota hasta que experimente, en la represión de la vida del otro, las carencias de la suya propia, hasta que experimente en la aversión hacia el otro la alienación de sí mismo. En esta *causalidad del destino* se ejerce la potencia de la vida reprimida, que no puede ser sosegada más que si de la experiencia de la negatividad de la vida dividida surge la nostalgia de lo que se ha perdido, que obliga a identificar la propia existencia negada

[72] Cf. mi aportación «Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes», en *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1968, págs. 132 y sigs.; además de mi epílogo a *Hegels Politische Schriften*, Frankfurt am Main, 1966, págs. 343 y sigs.

con la existencia ajena que se ha combatido. Entonces, ambas partes reconocen la rigidez de sus respectivas posiciones, una contra otra, como el resultado de la separación, de la abstracción con respecto a su contexto vital común y en él, en la relación del diálogo, en el reconocerse a sí mismo en el otro, experimentan la base común de su existencia.

Marx hubiera podido servirse de este modelo y construir como «crimen» la apropiación desproporcionada del plus producto, que tiene como consecuencia el antagonismo de las clases. La causalidad punitiva del destino se ejerce frente a los dominadores como lucha de clases que desemboca en revoluciones. La violencia revolucionaria reconcilia las partes enfrentadas aboliendo la alienación del antagonismo de clases, que comienza con la represión de la eticidad inicial. El mismo Hegel, en su escrito sobre la «constitución de los magistrados» y en el fragmento introductorio al escrito sobre la constitución, desarrolla la dialéctica de la eticidad a propósito de las condiciones políticas de Württemberg y del antiguo Imperio alemán. La positividad de la vida política petrificada refleja la ruptura de la totalidad ética; y la revolución que tiene que intervenir es la reacción de la vida reprimida que caerá sobre los dominadores de acuerdo con la causalidad del destino.

Marx concibe la totalidad ética como una sociedad en la que los hombres producen para reproducir su vida, mediante la apropiación de la naturaleza externa. La eticidad es un marco institucional elaborado partiendo de la tradición cultural, pero precisamente un marco para los procesos de producción. La dialéctica de la eticidad, que se realiza sobre la base del trabajo social, es retomada por Marx como la ley del movimiento de un conflicto definido entre partidos determinados. El conflicto se refiere siempre a la organización de la apropiación de los productos creados socialmente, mientras que las partes en conflicto son determinadas por su posición en el proceso de producción, es decir, en cuanto clases. La dialéctica de la eticidad, en cuanto movimiento del antagonismo de clases, está vinculada al desarrollo del sistema del trabajo social. La superación de la abstracción, es decir, la reconciliación crítico-revolucionaria de los partidos ajenos entre sí, no se logra más que de acuerdo con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. El marco institucional asume también en sí la coacción ejercida por la naturaleza externa, coacción que se expresa en el grado de dominación sobre la naturaleza, en la medida del trabajo socialmente necesario y en la relación existente entre los resarci-

mientos de que se dispone y las exigencias socialmente desarrolladas; ese marco, mediante la represión de los deseos instintivos, convierte esta coacción en una coacción de la naturaleza interna, y por tanto en una coacción de las normas sociales. Por esta razón, la destrucción relativa de la relación ética se mide sólo por la diferencia entre el grado *efectivo* de la represión *exigida* institucionalmente y el grado de la represión necesaria en cada estadio de las fuerzas productivas. Esta diferencia es la medida de la dominación que es objetivamente superflua. Los que establecen una dominación semejante y defienden posiciones de dominación de este tipo son los que ponen en movimiento la causalidad del destino, dividen la sociedad en clases sociales, reprimen intereses justificados, provocan las reacciones de la vida reprimida y encuentran, al fin, en la revolución su justo destino. La clase revolucionaria les obliga a reconocerse en ella y a superar de ese modo la alienación de la existencia de *ambas* clases. Mientras la coacción de la naturaleza externa siga subsistiendo en forma de escasez económica, toda clase revolucionaria, tras su victoria, será incitada a la «injusticia», es decir, a establecer una nueva dominación de clase. Por eso la dialéctica de la eticidad debe repetirse hasta que el anatema materialista, que pende sobre la reproducción de la vida social, la maldición bíblica del trabajo necesario, sea roto por la tecnología.

Incluso entonces, la dialéctica de la eticidad no se sosegará automáticamente; pero la incitación que la mantiene en movimiento adquirirá una nueva cualidad: ya no procederá de la escasez, sino sólo de la satisfacción masoquista de una dominación que bloquea el amansamiento, objetivamente posible, de la lucha por la existencia, e impide una interacción exenta de coacciones y basada en la comunicación libre de toda dominación. Esta dominación que sólo se reproduce, entonces, por mor de sí misma, obstaculiza la transformación del estado en que se encuentra la historia de la naturaleza e impide el paso a una historia liberada de la dialéctica de la eticidad que, sobre la base de una producción descargada del trabajo humano, podría desplegarse en el *medio* del diálogo.

La dialéctica del antagonismo de clases, a diferencia de la síntesis mediante el trabajo social, es un movimiento de la reflexión. Pues la relación de diálogo de la unificación complementaria de sujetos antagónicos, la eticidad restablecida, es una relación, a la vez, de *lógica* y de *la práctica de la vida*. Esto se revela en la dialéctica de la relación ética que Hegel desarrolla con el nombre de *lucha por el reconocimiento*. En ella aparecen reconstruidas

la represión y la renovación de la situación de diálogo como una relación ética. Las relaciones gramaticales de una comunicación distorsionada por la violencia ejercitan una violencia práctica. Tan sólo el resultado del movimiento dialéctico cancela la violencia y restaura la ausencia de coacción que supone el reconocerse a sí en el otro, por medio del diálogo: en el lenguaje del joven Hegel, el amor como reconciliación. Por eso no llamamos dialéctica a la intersubjetividad misma libre de coacciones, sino a la historia de su represión y de su restablecimiento. La distorsión de la relación dialógica está sometida a la causalidad de símbolos escindidos y de relaciones gramaticales reificadas, es decir, sustraídas a la comunicación pública, vigentes sólo a espaldas de los sujetos y así, al mismo tiempo, empíricamente coactivas.

Marx analiza una forma de sociedad, que ya no institucionaliza el antagonismo de clases bajo la forma de una dependencia política y de un poder social inmediatos, sino que lo asienta en la institución del contrato de trabajo libre que imprime la forma de mercancía a la actividad productiva. Esta forma de mercancía es una apariencia objetiva, puesto que hace irreconocible para ambos partidos, capitalistas y asalariados, el objeto de su conflicto y restringe su comunicación. La forma de mercancía que adopta el trabajo es ideología, pues oculta y expresa, al mismo tiempo, la represión de una relación dialógica libre de coacción:

> El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuera un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los objetos del trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un objeto en el nervio visual que parece como si no fuese una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso hay realmente un objeto, la cosa exterior que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de ese carácter se derivan. Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos

que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción[73].

A la represión, reforzada institucionalmente, de una comunicación en función de la cual una sociedad se divide en clases sociales, corresponde la fetichización de las verdaderas relaciones sociales. El capitalismo se caracteriza, según Marx, porque hace que las ideologías bajen desde las alturas de la legitimación de la dominación y la violencia concretas hasta el sistema de trabajo social. En la sociedad burguesa liberal, la legitimación de la dominación se deriva de la legitimación del mercado, es decir, de la «justicia» del intercambio de bienes equivalentes que es inherente a la relación de intercambio, la cual queda desenmascarada mediante la crítica del fetichismo de la mercancía.

En este ejemplo, que elijo porque es central para la teoría marxiana de la sociedad, se ve que la transformación del marco institucional, entendida como movimiento del antagonismo de clases, es una dialéctica de la conciencia fenoménica de las clases. Una teoría de la sociedad que conciba la autoconstitución de la especie humana desde el doble punto de vista de una síntesis por medio de la lucha de clases y por medio del trabajo social, no podrá analizar la historia natural de la producción más que en el marco de una reconstrucción de la conciencia fenoménica de esas clases. El sistema del trabajo social no se desarrolla sino en conexión objetiva con el antagonismo de las clases; el despliegue de las fuerzas productivas está ensamblado con la historia de las revoluciones. Pero esta lucha de clases, cuyos resultados se sedimentan, cada vez, en el marco institucional de una sociedad, en la *forma* de la sociedad, es, en cuanto dialéctica de la eticidad que se repite, un proceso de reflexión en grande: en él se configuran las formas de la conciencia de clase, no ciertamente de manera idealista, en el automovimiento de un espíritu absoluto, sino de modo materialista, en base a las objetivaciones de la apropiación de una naturaleza externa. Esa reflexión, en la que una forma de vida existente llega a convencerse, cada vez, de su propio carác-

[73] *El capital,* vol. I, pág. 88.

ter abstracto, y, con ello, se transforma por completo, se desencadena gracias al potencial creciente de disposición sobre los procesos de la naturaleza objetivados en el trabajo. El desarrollo de las fuerzas productivas aumenta, en cada fase, la desproporción entre la represión postulada institucionalmente y la represión objetivamente necesaria y con ello hace patente la falsedad existente, o sea, la ruptura sentida de una totalidad ética.

Esto tiene dos consecuencias para la *posición metodológica de la teoría de la sociedad:* por una parte, la ciencia del hombre enlaza con la autorreflexión de la conciencia de clase fenoménica, y al igual que sucede en la *Fenomenología del espíritu,* reconstruye, guiada por la experiencia de la reflexión, el curso de la conciencia fenoménica, que ahora sí que queda abierto por la evolución del sistema de trabajo social. Pero, por otra parte, esa ciencia del hombre se parece también a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en que se sabe contenida en el proceso de formación que evoca. La conciencia cognoscente debe también dirigirse contra sí misma por medio de la crítica ideológica. De igual manera que las ciencias de la naturaleza extienden, en forma metódica, el saber técnicamente utilizable que ha sido acumulado precientíficamente en el interior del marco trascendental de la acción instrumental, así la ciencia del hombre extiende, en forma metódica, el saber de reflexión que ha sido ya transmitido precientíficamente dentro del mismo contexto objetivo de una dialéctica de la eticidad en el que ella misma se halla. Sin embargo, la conciencia cognoscente no puede deshacerse de la forma tradicional en que se encuentra más que en la medida en que concibe el proceso de formación de la especie humana como un movimiento del antagonismo de clases, mediado, en cada fase, por los procesos de producción, y más que en la medida en que se reconoce a sí misma como resultado de la historia de la conciencia de clase fenoménica y se libera con ello, *como* autoconciencia, de la apariencia objetiva.

La representación fenomenológica de la conciencia fenoménica, que sirvió a Hegel solamente como *introducción* a la ciencia, se convierte para Marx en el sistema de referencia al que *queda vinculado* el análisis de la historia de la especie humana. Marx no ha concebido la historia de la especie humana, que debía comprenderse de manera materialista, desde la perspectiva de la teoría del conocimiento; pero si la práctica social no sólo acumula los resultados de la acción instrumental, sino que, con el antagonismo de las clases, *produce y refleja una apariencia objetiva,* entonces el

análisis de la historia, en cuanto parte de ese proceso, sólo es posible desde una perspectiva refractada por la fenomenología: la ciencia del hombre es, ella misma, crítica y debe seguir siéndolo. De hecho, la conciencia crítica, tras haber llegado, a través de una reconstrucción de la conciencia fenoménica, al concepto de síntesis, no podría asumir un punto de vista que permitiera desvincular la teoría de la sociedad de la refracción gnoseológica de la autorreflexión fenomenológica, más que si pudiera captarse y estuviera dispuesta a comprenderse como síntesis absoluta. Pero así, la teoría de la sociedad permanece vinculada al marco de la *Fenomenología;* aunque ésta, desde luego, asuma, bajo presupuestos materialistas, la forma de *crítica de la ideología.*

Si Marx hubiese reflexionado sobre los presupuestos metodológicos de la teoría de la sociedad, tal y como la había esbozado, y no le hubiera superpuesto una autocomprensión filosófica limitada al marco de las categorías de la producción, no habría quedado encubierta la diferencia entre ciencia experimental, en sentido estricto, y crítica. Si Marx, bajo el título de práctica social, no hubiera puesto juntos a la interacción y al trabajo, sino que, al contrario, hubiera aplicado el concepto materialista de síntesis, tanto a las realizaciones instrumentales como a las relaciones de la acción comunicativa, entonces la idea de una ciencia del hombre no habría quedado oscurecida por la identificación con la ciencia de la naturaleza. Al contrario, esta idea habría retomado la crítica de Hegel al subjetivismo de la teoría kantiana del conocimiento y la hubiera superado desde una perspectiva materialista. Con esta idea se hubiera puesto en evidencia que una crítica del conocimiento radicalizada sólo puede llevarse a término en forma de una reconstrucción de la historia de la especie humana; y que, inversamente, una teoría de la sociedad, desde el punto de vista de una autoconstitución de la especie humana en el medio del trabajo social y de la lucha de clases, sólo es posible como autorreflexión de la conciencia cognoscente.

Sobre esta base hubiera podido aclararse, explícitamente, la posición de la filosofía en relación con la ciencia. La filosofía es conservada en la ciencia como crítica. La teoría de la sociedad que pretende ser una autorreflexión de la historia de la especie humana no puede simplemente negar la filosofía. La herencia de la filosofía se traslada más bien a la actitud de la crítica ideológica, actitud que determina el método del mismo análisis científico. Pero fuera de la crítica no le queda ningún derecho a la filosofía. En la me-

dida en que la ciencia del hombre es una crítica material del conocimiento, la filosofía, que, como pura teoría del conocimiento, se había vaciado de todos los contenidos, recupera también, de forma indirecta, su acceso a los problemas materiales. Sin embargo, *en cuanto* filosofía, la ciencia universal que ésta pretendía ser, cae bajo el juicio aniquilador de la crítica [74].

Marx no ha desarrollado esta idea de la ciencia del hombre, más bien la ha descalificado al equiparar la crítica con la ciencia de la naturaleza. El cientifismo materialista confirma una vez más lo que el idealismo absoluto había realizado ya: la supresión de la teoría del conocimiento en favor de una ciencia universal, desligada de toda atadura; en este caso, una ciencia no del saber absoluto, claro está, sino del materialismo científico.

A Comte, con sus exigencias positivistas de una ciencia natural de lo social, le bastaba con haberle tomado la palabra a Marx o por lo menos a la intención que Marx creía haber seguido. El positivismo ha vuelto las espaldas a la teoría del conocimiento, cuya autosupresión filosófica Hegel y Marx, de común acuerdo en ello, habían fomentado; aunque haya sido al precio de caer por debajo del grado de reflexión alcanzado por la crítica kantiana. Pero remontándose a las tradiciones precríticas, el positivismo ha emprendido con éxito la tarea de crear una metodología de las ciencias que había sido descuidada por la teoría del conocimiento, y de la que Hegel y Marx se creyeron dispensados.

---

[74] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa,* Madrid, Taurus, 1966.

II

POSITIVISMO, PRAGMATISMO, HISTORICISMO

El positivismo significa el final de la teoría del conocimiento. En lugar de esta última, aparece una teoría de la ciencia. Si la problemática lógico-trascendental acerca de las condiciones del conocimiento posible aspiraba también a la explicación del sentido del conocimiento en general, el positivismo, en cambio, elimina esta cuestión, que para él ha perdido sentido gracias a la existencia de las ciencias modernas. El conocimiento se encuentra implícitamente definido por la propia realidad de las ciencias. Por esto, la cuestión trascendental acerca de las condiciones de un conocimiento posible, únicamente se puede entender bajo la forma de una investigación metodológica sobre las reglas de constitución y de comprobación de las teorías científicas. Ciertamente que también Kant, de una manera tácita, había basado su concepto normativo de la ciencia sobre la física contemporánea. Pero dejando aparte el que esta conexión contradice el propósito de efectuar una crítica sin restricciones del conocimiento, Kant considera la ciencia moderna únicamente como punto de partida para una búsqueda de la constitución de los objetos posibles dentro de un conocimiento analítico-casual. Por el contrario, el positivismo pierde de vista esta dimensión, ya que para él la existencia de la ciencia moderna no sólo descarta la cuestión del sentido del conocimiento, sino que además la da, de antemano, por prejuzgada. Cierto que el positivismo es la expresión de una actitud filosófica frente a la ciencia, pues la autocomprensión cientifista de las ciencias que elabora no coincide con aquélla. Pero el positivismo, al dogmatizar la creencia de las ciencias en sí mismas, se atribuye una función prohibitiva y hace de pantalla frente a una investigación dirigida

hacia una autorreflexión en términos de teoría del conocimiento. La instancia filosófica que hay en él es únicamente la necesaria para inmunizar a las ciencias contra la filosofía. No basta con practicar la metodología, ésta ha de ser afirmada como teoría del conocimiento, o más exactamente, como garante seguro y legítimo del legado de ésta. El positivismo se fundamenta sobre el principio cientifista, puesto que, para él, el sentido del conocimiento es definido por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente mediante el análisis metodológico. Si una teoría del conocimiento traspasa el marco de la metodología científica, recibe el mismo veredicto de superfluidad y de falta de sentido que había atribuido antes a la metafísica.

La sustitución de la teoría del conocimiento por una teoría de la ciencia se pone de manifiesto cuando el sujeto cognoscente deja de funcionar como sistema referencial. Desde Kant a Marx, el sujeto del conocimiento ha sido considerado como *conciencia, yo, espíritu* o *especie;* por esta razón —por mucho que hayan cambiado los conceptos de síntesis y de sujeto—, el problema de la validez de los enunciados sólo podía decidirse con referencia a una síntesis. La explicación del sentido de la validez de los juicios y de los enunciados era sólo posible por el regreso a la génesis de condiciones, que no se encontraban en el mismo nivel que los estados de cosas juzgados o enunciados. La cuestión de las condiciones del conocimiento posible era resuelta mediante una genética general. Toda historia nos informa de hechos y vicisitudes pertenecientes a un sujeto, aunque se trate de los hechos y vicisitudes por los que el sujeto se constituye en sujeto. Sin embargo, la teoría de la ciencia se desembaraza de la cuestión del sujeto cognoscente, y se dirige directamente a las ciencias, como un sistema de proposiciones y procedimientos, o como podríamos también decir, como un complejo de reglas, de acuerdo con las cuales las teorías han sido construidas y han podido comprobarse.

Los sujetos, que son los que proceden según esas reglas, pierden toda significación para una teoría del conocimiento, que se ha limitado a ser pura metodología: los hechos y vicisitudes pertenecen en todo caso a la psicología de las personas empíricas, que es a lo que ha quedado reducido el sujeto del conocimiento, ya que, para una clarificación inmanente del proceso de conocimiento, aquél queda sin la menor relevancia. La contrapartida de esta restricción es la automatización de la lógica y de las matemáticas como ciencias formales, hasta el punto de que sus problemas fun-

damentales no serán discutidos en conexión con el problema del conocimiento[1]. Como metodología de la investigación, la teoría de la ciencia presupone la validez de la lógica formal y de la matemática. Estas, a su vez, como ciencias autóctonas, quedan desconectadas de una dimensión que sería la única en la que la génesis de sus operaciones fundamentales permitiría su tematización.

Una teoría del conocimiento rebajada a metodología pierde de vista la constitución de los objetos de la experiencia posible, de igual modo, una ciencia formal, separada de la reflexión trascental, desconoce la génesis de las reglas de conexión entre los símbolos; ambas ignoran, hablando kantianamente, las operaciones *sintéticas* del sujeto cognoscente[2]. La posición positivista oculta la problemática de la constitución del mundo. *El sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional* —en nombre del conocimiento riguroso—, pero con ello nos instalamos en la ingenua posición de que el conocimiento describe, sin más, la realidad. A esta posición pertenece la teoría de la verdad como copia, según la cual ha de ser comprendida como isomórfica la correspondencia, unívoca y reversible, de enunciados y estados de cosas. Este objetivismo ha permanecido hasta nuestros días como el distintivo de una teoría de la ciencia, que ha entrado en la palestra con el positivismo de Comte. En lugar de la cuestión trascendental acerca del sentido del conocimiento, aparece la cuestión positivista acerca del sentido de «los hechos», cuya conexión es descrita por proposiciones teóricas. Ernst Mach ha radicalizado la cuestión y ha desarrollado una teoría de la ciencia como una teoría de los elementos, que debería aclarar la facticidad de los hechos.

El positivismo ha suprimido de una manera tan eficaz las viejas tradiciones y ha monopolizado de manera tan efectiva la autocomprensión de la ciencia que, desde la autosupresión de la crítica del conocimiento por Hegel y Marx, la apariencia objetivista no puede ser destruida volviendo simplemente a Kant, sino sólo de forma inmanente por medio de una metodología que persiga

---

[1] Para la crítica del formalismo en la investigación de los fundamentos de la lógica y de la matemática, cf. F. KAMBERTEL, *Erfahrung und Struktur*, Frankfurt am Main, 1968.

[2] Los trabajos de P. LORENZEN sobre protológica representan hoy el intento más prometedor de deducir las reglas de la lógica formal desde el punto de vista de su constitución; cf. P. LORENZEN, *Methodisches Denken*, Frankfurt am Main, 1968, y W. KAMLAH-P. LORENZEN, *Logische Propädeutick*, Mannheim, 1967.

hasta el fin sus propios problemas y, de esta suerte, se vea obligada a la autorreflexión. El objetivismo, pretendiendo que las ciencias reflejan un en-sí de hechos legalmente estructurados, oculta de este modo la constitución previa de los hechos, objetivismo que ya no puede ser superado desde fuera por una repristinada teoría del conocimiento, sino únicamente por una metodología que trascienda sus propias limitaciones. Atisbos de tal *autorreflexión de las ciencias* se hallan en Ch. S. Peirce y Wilhelm Dilthey. La crítica pragmatista del sentido surge en el contexto de una metodología de las ciencias de la naturaleza, y la historicista, en el contexto de una metodología de las ciencias del espíritu. Peirce (1839-1914) y Dilthey (1933-1911), ambos contemporáneos de Mach (1834-1916), se sitúan de todos modos, aunque cada uno a su manera, en la esfera de influencia del positivismo, de tal forma que, finalmente, no pueden sustraerse por completo al objetivismo y llegar a comprender como tal el fundamento de los intereses rectores del conocimiento, fundamento hacia el que ellos avanzaban.

4. Comte y Mach: la intención del primer positivismo

El positivismo aparece al principio como una nueva filosofía de la historia. Esto es paradójico, pues el contenido cientifista de la doctrina positivista, de acuerdo con el cual el conocimiento es sólo posible en el sistema de las ciencias experimentales, está en evidente contradicción con la forma en que nacía, propia de una filosofía de la historia. La ley de los tres estadios de Comte proporciona una regla, de acuerdo con la cual ha de desarrollarse intelectualmente tanto el individuo como la especie en su conjunto. Evidentemente, esta ley del desarrollo tiene una forma lógica que no corresponde al *status* de una hipótesis legitimada de una manera científico-experimental: el tipo de saber que reivindica Comte para interpretar el significado positivo del conocimiento no cabe dentro de las exigencias del espíritu positivo [3]. Esta paradoja se resuelve tan pronto como penetramos en la intención del primer positivismo: la propagación pseudo-científica del monopolio cognoscitivo de la ciencia.

La teoría del conocimiento no podía ser sustituida de forma inmediata por la ciencia. Puesto que el concepto filosófico de co-

[3] Cf. K. R. Popper, *La miseria del historicismo,* Madrid, Taurus, 1961.

nocimiento había sido liquidado, el sentido de la ciencia se habría convertido en irracional de no haber instalado el positivismo en la ciencia un sentido tomado de la filosofía de la historia. De aquí en adelante el progreso técnico-científico cobraría un significado sobresaliente. Y aparece, en lugar de una reflexión del sujeto cognoscente sobre sí mismo, la investigación del contexto empírico desde una determinada *filosofía de la historia, esto es*, un análisis tanto de la historia de la investigación como de las consecuencias sociales del proceso científico institucionalizado. En la medida en que al conocimiento se lo considera suficientemente definido según el modelo de las ciencias modernas, la ciencia no puede ser comprendida a partir del horizonte de un conocimiento posible sobre el que se reflexiona previamente. El sentido de la ciencia puede ser sólo aclarado en el proceso de la investigación y en las funciones sociales de una práctica de investigación que revoluciona el conjunto de la vida. Puesto que el concepto de conocimiento se convierte en irracional, se deben interpretar recíprocamente la metodología de las ciencias y la racionalización científica de la vida práctica. En esto consiste propiamente la tarea del primer positivismo: fundar la creencia *cientifista* de las ciencias en sí mismas mediante la construcción de la historia de la especie como historia del establecimiento del espíritu positivo:

> Se trata del influjo real de los hombres en el mundo exterior, cuyo desarrollo paulatino, sin duda, forma la piedra de toque de la evolución social, pues se puede decir también que sin el avance de esta evolución aquélla hubiera sido imposible... El progreso político, como el intelectual y el moral, son completamente inseparables de su progreso material... De aquí resulta claro que la acción de los hombres sobre la naturaleza, por principio, depende de los conocimientos obtenidos respecto a las leyes reales de los fenómenos inorgánicos, y aunque la filosofía biológica no sea totalmente ajena..., es preferentemente la física... y, aún más, la química la que constituye el fundamento propio del poder humano... mientras la astronomía, a pesar de su decisiva colaboración, sólo contribuye mediante una previsión que nos es imprescindible, pero no por la modificación directa del medio ambiente [4].

También Marx analiza el papel del progreso técnico-científico para la autoconstitución de la especie humana. Pero mientras Marx asume el concepto idealista del conocimiento y lo reconduce a una síntesis por medio del trabajo social, con lo que da a la manipula-

---

[4] A. Comte, *Soziologie*, Jena, 1923, vol. I, págs. 368 y sigs.

ción técnica sobre la naturaleza y al desarrollo sociocultural un fundamento en términos de teoría del conocimiento, en cambio Comte tiene que vincular a las contingencias del progreso científico una filosofía de la historia, que es la que proporciona el esclarecimiento del concepto de ciencia, separado de la teoría del conocimiento y cegado por el positivismo. La idea de que lo mismo la mente de los individuos que la especie humana atraviesan un estadio teológico y otro estadio metafísico antes de entrar en el estadio positivo es algo que Comte ha tomado en lo esencial de Condorcet y Saint-Simon. Tampoco es original la jerarquización, a la vez, histórica y sistemática de las seis ciencias fundamentales; esto es, la matemática y la astronomía, la física y la química y, finalmente, la biología y la sociología; jerarquización con la que renueva Comte la concepción enciclopédica de las ciencias. Ni mucho menos puede Comte pretender haber realizado descubrimientos en el campo metodológico, pues las determinaciones metodológicas de su teoría de la ciencia son más o menos lugares comunes de la tradición empirista y racionalista. El carácter tedioso del primer positivismo proviene de ser una mezcla ecléctica de elementos muy conocidos. Con todo, ha revolucionado la posición de la filosofía frente a las ciencias; su contribución específica consiste en teoremas arrancados de una epistemología precrítica, fuera del sistema epistemológico de referencia del sujeto que percibe y juzga, y rebajados a determinaciones de una metodología de las ciencias, mediante la sustitución del sujeto de la teoría del conocimiento por el progreso técnico-científico como sujeto de una filosofía *cientifista* de la historia. La sistemática provisional de las ciencias, que Comte introduce con el carácter de ley enciclopédica, permite referir inmediatamente los principios metodológicos independizados de la teoría del conocimiento que les servía de contexto, al proceso de despliegue de las ciencias modernas y a la racionalización progresiva de las relaciones sociales.

La teoría de la ciencia sólo podía imponerse a base de una filosofía cientifista de la historia, puesto que el marco epistemológico no podía ser eliminado sin que el concepto filosófico de conocimiento, despreciado como metafísico, fuera compensado al menos por una explicación del sentido de la ciencia. Ciertamente que la teoría analítica de la ciencia, según es evidente, se ha liberado hace tiempo de este resto metafísico. Sin embargo, tan pronto como la metodología reflexiona sobre sí misma debe de nuevo refugiarse, como lo muestra el ejemplo del consecuente pensador

Popper, en una teoría del progreso científico [5]. Esta dimensión, que el primitivo positivismo acepta sin vacilar, no pertenece a un contexto genético exterior a la teoría de la ciencia; muy al contrario, señala más bien un camino necesario para la reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia, que ésta, a su vez, tiene que recorrer en sentido inverso en la medida en que se vea obligada a la autorreflexión.

La teoría de la ciencia de Comte puede reducirse a reglas metodológicas, que quedarían todas cubiertas por el término de «positivas»: el «espíritu positivo» está vinculado a procedimientos que garantizan la cientificidad. A lo largo de su discurso sobre el espíritu positivo, hace Comte un análisis semántico de la palabra: se llama «positivo» a lo que es, de hecho, frente a lo meramente imaginado (oposición real-quimérico); a lo que puede pretender la condición de cierto frente a la indecidible (oposición «cierto-indecidible»); a lo rigurosamente preciso frente a lo indeterminado (oposición «preciso-vago»); lo útil frente a lo vano (oposición «útil-ocioso»), y, finalmente, lo que corresponde al valor relativo frente a lo absoluto (oposición «relativo-absoluto») [6].

La posición antitética entre lo fáctico y lo puramente imaginado proporciona el criterio para una separación estricta entre la ciencia y la metafísica. Nuestra inteligencia ha de dirigirse a «objetos de investigación realmente alcanzables..., excluyendo los misterios impenetrables» [7]. El positivismo quiere eliminar las cuestiones sin sentido por ser indecidibles, limitando a los «hechos» el dominio objetual en el que cabe el análisis científico. Comte no intenta diferenciar con carácter inmediato entre hechos e imaginaciones mediante una determinación mitológica de lo fáctico. Como *hecho* vale todo lo que puede ser objeto de una ciencia rigurosa. Por eso el deslinde del dominio objetual de la ciencia remite a la cuestión de cómo hay que definir a la ciencia misma. En el único nivel que admite el positivismo la ciencia sólo puede definirse mediante las reglas metodológicas con que funciona.

Ante todo, el positivismo acepta la regla fundamental de las escuelas empiristas de que todo conocimiento ha de apoyarse en la *certeza sensible* de una observación sistemática que asegura la inter-

---

[5] A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main, 1967.

[6] *Discours sur L'esprit positif*, Ed. Fetscher, Hamburgo, 1956, págs. 82 y sigs.

[7] Ibid., pág. 91.

subjetividad. Con respecto a la realidad, sólo la percepción puede pretender ser evidente. La observación es por ello el único fundamento posible de los conocimientos sabiamente adecuados a nuestras necesidades reales y verdaderamente alcanzables [8]. La experiencia sensible determina el acceso al dominio de los hechos. Una ciencia que hace enunciados sobre la realidad es siempre una ciencia experimental.

Por otra parte, el positivismo no ve garantizada exclusivamente la certeza del conocimiento por el fundamento empírico, sino mucho más decisivamente por la *certeza metódica*. Mientras que la fiabilidad del conocimiento metafísico estaba fundada en la unidad y conexión de los entes en su conjunto, la fiabilidad del conocimiento científico se garantiza por la unidad del método. Puesto que la ciencia se dirige a la multiplicidad de los hechos, por principio no abarcable y nunca captable en su totalidad, la estructura unitaria del conocimiento no puede asentarse objetivamente en un mundo organizado él mismo como sistema, sino que tiene que estar fundada subjetivamente en el proceder del investigador. «En este sentido no tenemos que buscar ninguna otra unidad más que la del método positivo» [9]. La ciencia afirma la primacía del método sobre la cosa, pues nosotros únicamente podemos informar con seguridad sobre las cosas con ayuda de los procedimientos científicos. La certeza del conocimiento que el positivismo exige, se refiere tanto a la certeza empírica de la evidencia sensible como a la certeza metódica del proceder obligatoriamente unitario.

La exigencia de rigor en el conocimiento apunta más allá. La precisión de nuestro saber será alcanzada sólo por la construcción, formalmente ajustada, de teorías que permitan la deducción de hipótesis nomológicas. A diferencia de la erudición, que acumula hechos, las teorías científicas se componen

> esencialmente de leyes y no de hechos, aunque éstos sean imprescindibles para su fundamentación y sanción; de tal manera que ningún hecho aislado puede ser incorporado a la ciencia antes de que, por lo menos con ayuda de hipótesis racionales, haya sido unido correctamente con algún otro concepto [10].

Los enunciados de existencia sobre hechos sólo adquieren valor científico cuando están adecuadamente vinculados a enunciados teó-

[8] Ibid., pág. 27.
[9] Ibid., pág. 51.
[10] *Soziologie*, cit., vol. III, pág. 595.

ricos. Pues sólo la conexión *analítica* de las proposiciones universales y la unión lógica de los enunciados de observación con tales *teorías* asegura la exactitud de nuestro conocimiento. Comte capta la importancia de las conexiones deductivas frente a la mera descripción. Considera «que el espíritu positivo, sin desconocer la necesaria predominancia de la realidad constatada en todas sus formas, siempre intenta aumentar el ámbito racional a costa del experimental... El progreso científico consiste sobre todo en disminuir gradualmente el número de leyes distintas e independientes aumentando sin cesar sus conexiones» [11].

Sólo por este camino se puede alcanzar una «creciente armonía entre nuestras concepciones y nuestras observaciones» [12]. Comte se sabe aquí heredero de la tradición racionalista. El capítulo en el que resume sus concepciones sobre el método positivo es comparado por él con el discurso cartesiano sobre el método [13].

Por otra parte, es capaz de unir sin esfuerzo los principios racionalistas con los empiristas, ya que no son para él fragmentos doctrinales de una teoría del conocimiento, sino reglas normativas propias del proceder de la ciencia, que es el que define a la ciencia.

La otra exigencia del positivismo es la de la *utilidad del conocimiento,* exigencia que nace de la combinación de esas tradiciones epistemológicas opuestas. Del empirismo Comte toma prestado el punto de vista de que los conocimientos científicos han de poder ser utilizados técnicamente: está convencido de que «todas nuestras sanas especulaciones están referidas al mejoramiento continuo de nuestras condiciones de vida individual y colectiva en oposición a la satisfacción vana de una estéril curiosidad» [14]. De esta manera plantea la armonía entre la ciencia y la técnica. La ciencia posibilita el dominio técnico tanto sobre los procesos de la naturaleza como de la sociedad:

> Pero es ante todo importante, a este respecto, reconocer que las relaciones entre la ciencia y la técnica no podían ser comprendidas hasta ahora de una manera adecuada, ni siquiera por los mejores espíritus, a causa del insuficiente desarrollo de la filosofía natural, que ha permanecido ajena a las investigaciones más importantes y difíciles, a saber, las que atañen directamente a la sociedad humana. De hecho, la concepción

[11] Ibid., pág. 595.
[12] Ibid., pág. 622.
[13] Ibid., pág. 672.
[14] *Discours,* cit., págs. 85 y sigs.

racional de la acción del hombre sobre la naturaleza se ha limitado al *mundo inorgánico*... Cuando esta gran laguna pueda *ser suficientemente* colmada, tal como comienza a serlo hoy, podrá reconocerse la importancia fundamental de esta *finalidad práctica* (*de la ciencia*) para el permanente estímulo, y con frecuencia incluso para la mejor dirección de las más altas teorías, pues la técnica dejará de ser exclusivamente geométrica, mecánica o química, etc., para ser también, y sobre todo, política y moral [15].

Comte retoma el viejo principio formulado por Bacon para las futuras ciencias naturales y extiende su dominio de validez a las futuras ciencias sociales: «*Ver para prever, tal* es la característica permanente de la verdadera ciencia» [16].

Pero hace notar que *únicamente siguiendo los principios racionalistas* puede ser potenciada la capacidad de dominio sobre la naturaleza y la sociedad, y no por una ciega extensión de las investigaciones, sin un desarrollo y unificación de las teorías. Sólo el conocimiento de las leyes nos permitirá, en igual medida, explicar y predecir los hechos:

Las leyes de los fenómenos consituyen la verdadera ciencia, para la que los propios hechos, por exactos y numerosos que puedan ser, continúan siendo meramente el material de base imprescindible..., de tal manera que se puede decir, sin ninguna exageración, que la verdadera ciencia —lejos de estar constituida por meras observaciones— intenta siempre dispensar, en cuanto es posible, de la exploración directa empírica, sustituyéndola por la previsión racional, que constituye, desde todos los puntos de vista, el rasgo fundamental del espíritu positivo... Este atributo mayor de todas nuestras sanas especulaciones se revela tanto en su utilidad práctica como en la propia *dignidad*; *pues la investigación inmediata* de los fenómenos efectivos no nos permitiría cambiar su curso si no condujera *a su adecuada previsión* [17].

Si la certeza, la exactitud y la utilidad son los criterios de la cientificidad de nuestros enunciados, se puede deducir que nuestro conocimiento es esencialmente inacabado y relativo, lo que se corresponde con la «naturaleza relativa del espíritu positivo». El saber nomológico controlado por la experiencia, alcanzado metódicamente y convertible en previsiones técnicamente utilizables es, con todo, un saber relativo, en cuanto que ya no puede pretender conocer *al ser en su esencia, es decir, absolutamente*: el conocimiento

[15] Ibid., págs. 59 y sigs.
[16] *Soziologie*, cit., vol. III, pág. 614.
[17] *Discours*, cit., págs. 33 y sigs.

científico no es, como el metafísico, un saber de los orígenes. En una palabra,

> «la revolución fundamental que caracteriza la madurez de nuestro espíritu consiste esencialmente en sustituir, en cada caso, la inaccesible determinación de las causas» —esto es, de las causas finales o de las formas sustanciales— por la simple investigación de las leyes, es decir, las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados... No sólo han de limitarse esencialmente nuestras investigaciones al juicio sistemático de lo que existe, renunciando a descubrir su primer origen y última determinación, sino que además es preciso comprender que este estudio de los fenómenos, en lugar de convertirse en absoluto..., ha de permanecer como *relativo* a nuestra organización y a nuestra situación[18].

Por supuesto que Comte no comprende la relatividad del conocimiento en el sentido de la teoría del conocimiento, es decir, como el problema de la constitución de un mundo de posibles objetivaciones de la realidad, más bien se limita a afirmar la oposición abstracta de ciencia y metafísica. El primer positivismo mantiene de una manera peculiarmente acrítica la separación del mundo en dos partes que estableciera la metafísica: una, el reino del ser verdadero, inmutable y necesario, y otra, los fenómenos variables y contingentes.

En contradicción con una teoría que pretendía dirigirse a la esencia de las cosas, el positivismo se limita a declarar su desinterés por el campo de las esencialidades, denunciándolas como mera apariencia —y aun como fantasmagorías—, mientras que el campo de los fenómenos que la teoría pura había despreciado representa ahora el dominio objetual de la ciencia. Bajo el nombre de «positivo» se postula la realidad exclusiva para los fenómenos considerados hasta ahora como insignificantes.

Las esencialidades de la metafísica se declaran inesenciales frente a los hechos desnudos y a las relaciones entre los hechos. De esta manera se conservan las piezas fundamentales de la tradición metafísica, sólo que en la disputa positivista cambian su posición. En el fondo del argumento yace, ciertamente, la justa observación de que con el establecimiento de las modernas ciencias empíricas, el concepto de sustancia ha sido anulado por el concepto de relación, y de que las teorías que debieran reflejar el ser en su conjunto han sido sustituidas por otras que explican causalmente las regularidades empíricas.

[18] Ibid., pág. 27. Cf. también *Soziologie*, cit., vol. III, págs. 592 y sigs.

Pero la interpretación positivista de esta situación continúa prisionera de la metafísica. Mientras que ésta había aceptado la correspondencia del universo y del espíritu humano, partiendo de la correspondencia entre el cosmos de los entes y el logos del hombre, el positivismo se jacta de «asentar en todas partes lo relativo en vez de absoluto» [19]. Contra la afinidad de las esencias y de la contemplación afirma una falta de proporción entre el ser y la conciencia: «Si se reconoce la imperfección necesaria de nuestros distintos medios teóricos, se ve que, lejos de poder estudiar completamente ninguna existencia efectiva, no podríamos garantizar en modo alguno la posibilidad de confirmar de esta manera, ni siquiera superficialmente, todas las existencias reales» [20].

El primer positivismo necesita paradójicamente moverse dentro de las antítesis metafísicas: entre esencia y fenómeno; entre totalidad del mundo y saber absoluto; entre pluralidad contingente y saber relativo, mientras que a la vez presenta las posiciones metafísicas como sin sentido. La crítica de la metafísica no le conduce a una polémica sobre los contenidos de la gran filosofía. Comte se niega *a limine* a entrar en las cuestiones planteadas por la metafísica, que en vez de ser repensadas son simplemente despreciadas. El positivismo al restringir el campo de las cuestiones decidibles a la explicación de los hechos, elimina de la discusión las cuestiones metafísicas. Comte elige la expresión «indiscutible». Ya en él la crítica ideológica toma la forma de *sospecha de falta de sentido*. Las opiniones racionalmente indecidibles no pueden propiamente refutarse; no resisten a la obstinada indiferencia del positivismo en materia de fe y se irán extinguiendo.

> Sin duda, nadie ha demostrado lógicamente la no-existencia de Apolo o de Minerva, etc., ni la de las hadas orientales o la de cualquier otra invención poética, lo que no ha impedido, de ninguna manera, al espíritu humano abandonar irrevocablemente los dogmas antiguos, tan pronto como han dejado de corresponder a la situación de conjunto [21].

El positivismo no polemiza con la metafísica, se limita a dejarla sin suelo, pretendiendo que las proposiciones metafísicas no tienen sentido, y «dejando caer igualmente en desuso» los teoremas que de ella aún permanecen. Sin embargo, el positivismo sólo

---

[19] Ibid., pág. 91.
[20] Ibid., pág. 39.
[21] Ibid., pág. 89.

puede expresarse a sí mismo a través de conceptos metafísicos. Pero al dejarlos de lado sin abordarlos reflexivamente éstos conservan su poder sustancial incluso contra su enemigo.

La aparente paradoja se hace comprensible en el curso de la argumentación. La autocomprensión cientifista de las ciencias, que se ha impuesto como teoría de la ciencia, ha sustituido al concepto filosófico del conocimiento. El conocimiento pasa a identificarse con el conocimiento científico. La ciencia quedará deslindada de otras realizaciones cognoscitivas mediante su ámbito objetual. El ámbito objetual de la ciencia no puede, a su vez, ser definido si no mediante reglas metodológicas de la investigación. Pero estas reglas, al haber sido obtenidas por la proyección de ciertos dogmas de la teoría precrítica del conocimiento en el plano de la metodología, sólo pueden servir para la definición de la ciencia, si han sido ya seleccionadas desde una implícita pre-comprensión de la ciencia. Esta pre-comprensión de la ciencia ha salido de una autodemarcación de la ciencia frente a la metafísica. Pero la expresa demarcación de la ciencia y la metafísica, después de la represión de la teoría del conocimiento, carece de un marco de referencia, a no ser el metafísico, y éste ha sido puesto fuera de juego.

Hemos visto que «la ley de los tres estadios» introduce un concepto normativo de ciencia mediante una filosofía de la historia. Representa el trasfondo ideológico, que ha permitido la eliminación de la teoría del conocimiento por la teoría de la ciencia. Sólo después de que ésta se ha establecido bajo la forma de una metodología de la ciencia, es posible con este fundamento una determinación sistemática de la ciencia por medio de una demarcación entre la ciencia y la metafísica. Como el camino de la reflexión sobre el sentido del conocimiento está cortado y el sentido de la ciencia está prejuzgado según el modelo de una copia de la realidad, la única posibilidad que queda es la de elucidar el objetivismo que se ha puesto en la base. Si la ciencia se distingue de la metafísica en que describe hechos y relaciones entre hechos, el problema de la demarcación conduce a la cuestión de qué sea la positividad de los hechos. Y así la teoría del conocimiento, que había sido rechazada, se venga planteando un problema no resuelto, que ha de ser reelaborado en una curiosa renovación de la Ontología como *Ontología de lo fáctico*.

La *doctrina de los elementos* de Ernst Mach es un claro ejemplo del intento del positivismo de justificar el dominio objetual de las ciencias como la única esfera a la que puede atribuirse realidad. Sin embargo, el concepto positivista de *hecho* sólo recibe dignidad ontológica cuando se la carga con el peso de la prueba crítica contra el transmundo de la apariencia metafísica. Por una parte, el ámbito en el que habían sido identificadas las formas sustanciales y las estructuras puras, la esencia de las cosas —a diferencia de las cosas mismas—, ha de ser desmantelado y reducido a la esfera de los fenómenos. Pero al mismo tiempo esta esfera de lo mudable y lo contingente únicamente puede caracterizarse como realidad propia y exclusiva con ayuda de categorías ya puestas fuera de juego. Este dilema se manifiesta en el concepto de facticidad, en el que se amalgaman: la llana significación de lo inmediatamente dado y el sentido enfático del ser verdadero, frente a lo que se contemplaba como esencia, queda reducido a apariencia vana.

Lo que en el último Schelling se empieza a abrir camino, y Kierkegaard reivindica para la «existencia» del hombre histórico, se convierte en el positivismo en una variante inadvertida: según la expresión de Moritz Schlick, el sucesor de Mach, se da sólo una realidad, y «ella es siempre esencia». En el concepto positivista de *hecho,* la existencia de lo inmediatamente dado es afirmado como lo esencial. La doctrina de los elementos de Mach es un intento de explicar el mundo como conjunto de los hechos y, a la vez los hechos como esencia de la realidad.

Los hechos se dan de forma evidente en la experiencia sensible; a la vez, tienen la inmutabilidad y la indisputabilidad de lo dado intersubjetivamente. La facticidad de los hechos atestigua a la vez la certeza de la experiencia subjetiva y la existencia de un estado de cosas externo y vinculante para todo sujeto. Los hechos tienen como inherentes dos momentos: la fuerza de convicción inmediata de las sensaciones en un yo y la premura de cosas y cuerpos independientes del yo. Esta es la razón por la que Mach busca un fundamento de los hechos que le permita formar un concepto de la realidad más acá del fenomenalismo y del fisicalismo. Las sensaciones y los cuerpos dan testimonio de los hechos. Estos se componen de elementos que son indiferentes a *nuestra* distinción entre lo psíquico y lo físico. Las cosas, que pertenecen al mundo de los cuerpos, se constituyen a partir de los mismos elementos que las sensaciones que se dan en un cuerpo, que en cada caso identificamos como yo. Mach emplea «elemento» y «sensación» casi siempre

como sinónimos, pero lo original de su principio monista estriba en que los elementos son sensaciones cuando están en conexión con el yo, pero cuando los elementos se relacionan entre sí son propiedades de cuerpos.

> Puedo reducir el conjunto de mis hallazgos físicos a elementos no descomponibles: color, sonido, presión, temperatura, olor, espacios, tiempos, etc. Estos elementos se muestran dependientes tanto de las circunstancias exteriores a mi cuerpo como de las circunstancias interiores a él. Sólo en la medida en que sucede esto último llamamos a estos elementos sensaciones [22].

Así Mach da el siguiente ejemplo: «Un color es un objeto físico desde el momento en que tenemos en cuenta su dependencia de una fuente luminosa (es decir, de otros colores, temperaturas, espacios, etc.). Pero cuando tenemos en cuenta su dependencia de la retina (su dependencia de los elementos perceptivos del yo), pasa a ser un objeto psicológico, una sensación.» Y concluye: «El gran abismo entre la *investigación física y la psicológica sólo existe para* esos dos modos habituales de consideración estereotipados... No es la materia, sino la dirección de la búsqueda la que en ambos campos es diferente» [23]. En los dos casos Mach despoja al color de su cualidad subjetiva. Ambas investigaciones se mueven dentro de un sistema de referencia fisicalista, ya *hablemos* de cuerpos o de sensaciones. Pero no es en esta perspectiva de estrategia de investigación donde la doctrina de los elementos tiene su sentido más interesante, sino que su intención más propia sólo se muestra cuando la entendemos desde el punto de vista positivista de una estrategia de evitación de planteamientos epistemológicos.

Si los elementos con los que la realidad se construye fueran sensaciones, como sostiene la escuela empirista, sería difícil negar la función de la conciencia, en cuyo horizonte las sensaciones se dan siempre. Se impondría el punto de vista de la inmanencia de la conciencia, a partir del cual [24], como lo muestra el ejemplo de Berkeley, relevante para la evolución de Mach, se siguen conclusiones idealistas. Pues en este caso se nos iría de nuevo de las manos la base de lo inmediatamente dado como lo propiamente real, que es lo que busca el positivismo. No serían las sensaciones los elementos

---

[22] *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1905, pág. 8.
[23] *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis der Physichen zum Psychischen*, Jena, 1911[6], pág. 14.
[24] Ibid., págs. 299 y sigs.

de la realidad, sino la conciencia, en la cual se unen. Los hechos deberían a su vez asentarse en una construcción situada *detrás* de ellos, con lo que recibirían una interpretación metafísica. Por el camino del sensualismo, Mach sin darse cuenta acabaría en la teoría del conocimiento. La preeminencia reflexiva del sujeto cognoscente ante los objetos es, sin embargo, un retroceso según el positivismo. Si la realidad representa a la totalidad de los hechos, debemos pensar el yo como un conjunto de sensaciones relativamente constante, pero accidental, que tiene su origen en elementos, como todas las otras cosas que existen con independencia de nosotros. Necesitamos no sucumbir al impulso del pensar epistemológico, que toma el complejo no analizado del yo como unidad y fundamento de sensaciones elementales:

> No es el yo lo primario, sino los elementos (sensaciones)... Los elementos forman el yo... No nos basta el conocimiento de la conexión de los elementos (sensaciones) y preguntamos: «¿quién tiene esta conexión de sensaciones, quién percibe?», de tal manera que, por un viejo hábito, atribuimos cada elemento (cada sensación) a un complejo no analizado; caemos con ello, sin darnos cuenta, en una antigua, inferior y limitada posición. Se nos advierte con frecuencia que una vivencia psíquica que no fuera la vivencia de un determinado sujeto, no sería pensable, y con ello se piensa haber expuesto el papel esencial de la unidad de la conciencia. Se podría decir, con la misma razón, que un proceso físico... que no tuviera lugar en el mundo, no sería pensable. Tanto en un caso como en otro hemos de prescindir de este contorno. Piénsese en sensaciones de los animales inferiores, a los que atribuiríamos con dificultad un sujeto propio. A partir de las sensaciones se construye el sujeto, que reaccionará de nuevo ante las sensaciones [25].

Mach cosifica el yo que conoce como un hecho entre otros hechos, para no tener que captarlos mediante una vuelta a un yo del que derivarían. Mach querría de verdad reducir la conciencia a elementos de los que nacería el yo; pero entonces estos elementos no podrían ser concebidos a su vez como correlatos de la conciencia, es decir, como sensaciones; no obstante, la facticidad de los elementos se prueba por la certeza sensible. Así, pues, el concepto positivista de hecho, tiene que mantener para los elementos la forma de evidencia sensible prescindiendo de los sujetos percipientes:

> La totalidad del mundo, tanto interno como externo, se compone de un *pequeño número de elementos semejantes*, unas veces en conexión

[25] Ibid., págs. 19 y sigs.

efímera, otras estable. *Se llama habitualmente a estos elementos sensaciones*. Pero como en esta última denominación hay ya una teoría unilateral, preferimos simplemente hablar de elementos [26].

En sí la realidad existe como totalidad de los elementos y de todas las combinaciones de esos elementos. *Para nosotros* la realidad existe como una masa de cuerpos en correspondencia con nuestro yo. Bajo los símbolos de «cuerpo» y de «yo» agrupamos combinaciones relativamente estables de elementos para fines prácticos determinados. Esta clasificación es un recurso de urgencia para un orientarse provisionalmente. Pertenece a la concepción natural del mundo. La ciencia, que transciende las metas prácticas, disuelve las esquematizaciones que sirven a la vida y pone de relieve que la validez de las mismas es puramente subjetiva. Los *cuerpos* y el *yo* no pueden deslindarse nunca definitivamente de la masa de elementos y de combinaciones de esos elementos; la concepción científica del mundo conoce únicamente hechos y relaciones entre hechos, bajo los cuales debe subsumirse también a la conciencia cognoscente:

Por su significado práctico, no sólo para el individuo, sino para toda la especie (humana), se da instintivamente una valoración de las síntesis «yo» y «cuerpo» y se presentan con una fuerza elemental. Pero en determinados casos en los que no se trata de un fin práctico, sino del conocimiento como meta en sí mismo, esta delimitación puede resultar insatisfactoria, embarazosa e insostenible [27].

La tarea que se propone el positivismo —esto es, la fundamentación de una ciencia, entendida de manera objetivista en una ontología de los hechos— no puede ser resuelta por la teoría de los elementos de Mach, y no porque éste proceda de manera materialista, sino porque su materialismo primario amputa la cuestión epistemológica acerca de las condiciones subjetivas de la objetividad del conocimiento posible. La única reflexión que se permite es la que sirve para la autoeliminación de la reflexión sobre el sujeto cognoscente. La teoría de los elementos justifica la estrategia que consiste en «considerar su yo como una nada, disolviéndolo en una combinación transitoria de elementos variables» [28]. De esta manera desenmascara las ficciones del mundo natural de la vida y denuncia como fantasmagoría a la reflexión que parte de él.

[26] Ibid., págs. 17 y sigs.
[27] Ibid., pág. 18.
[28] Ibid., págs. 290 y sigs.

A la degradación de la subjetividad corresponde la nivelación de la diferencia entre esencia y fenómeno: existen únicamente hechos. Los hechos, en sentido enfático, son las sensaciones hipostasiadas en elementos constructivos del mundo de los cuerpos y de la conciencia, de los que el universo está colmado, por decirlo así, sin solución de continuidad. Ellos son, en última instancia, lo dado cierta e inmediatamente y también lo objetivo permanente e indiscutible. Mach objetiva las sensaciones en un en-sí: la realidad de los hechos es el mundo de la conciencia enteramente cosificado. Con esto, la trascendencia se elimina en todas sus formas. La facticidad pura no conoce ninguna oposición de esencia y fenómeno, de ser y apariencia, pues los mismos hechos están elevados a esencia:

> Si consideramos los elementos rojo, verde, caliente, frío, etc., que son elementos físicos en cuanto dependen del exterior de mi contorno y son psíquicos en su dependencia de las condiciones internas de mi contorno, pero que en ambos sentidos están *inmediatamente dados* y *son idénticos*, entonces en esta situación la cuestión de la apariencia y de la realidad ya no tiene sentido. Aquí tenemos a la vez los elementos del mundo real y los elementos del yo frente a nosotros[29].
>
> La creencia popular en una oposición entre fenómeno y realidad ha actuado como estimulante del pensamiento filosófico-científico... Sin embargo, esta creencia, al no haber sido pensada hasta el final, ha tenido un influjo indebido en nuestra concepción del mundo. El mundo, del cual nosotros no somos más que una parte, se nos fue de las manos y quedó en una lejanía insondable[30].

La teoría de los elementos entiende la realidad como la totalidad de los hechos. La unidad de las cosas y la unidad de la conciencia son desenmascaradas como ficciones que sirven a la vida y que se reducen a complejos de hechos. Pero entonces tampoco podemos dar cuenta de la ciencia misma, que se limita a describir relaciones nomológicas entre hechos. Ella, la ciencia, es algo primario sobre lo que no puede prevalecer la reflexión de las condiciones de objetividad de la ciencia. El marco categorial propuesto por Mach, para la formación de los conceptos científicos, supone que no se puede problematizar la ciencia en cuanto tal. La objetividad del conocimiento no puede ser captada a partir del horizonte del sujeto cognoscente, únicamente puede derivarse del ámbito objetual. La teoría de los elementos fundamenta el primado

---

[29] *Erkenntnis und Irrtum*, cit., pág. 10.
[30] *Analyse*, cit., pág. 9.

de la ciencia frente a la reflexión, la que, por otra parte, sólo alcanza plenitud de sentido cuando se autoniega:

> El progreso del análisis de nuestras vivencias hasta los elementos tiene la ventaja de enfrentarnos, de una forma sencilla y transparente, tanto con el problema de las «cosas inescrutables» como con el problema del «yo impenetrable», haciéndonos comprender ambos como un pseudoproblema. Claro está que una vez que separamos lo que no tiene sentido investigar, se pone de relieve lo que es real y claramente investigable por las ciencias especiales: la dependencia múltiple y universal entre todos los elementos [31].

La determinación del dominio de los objetos basta como criterio de demarcación de la ciencia frente a la metafísica: han de considerarse científicos todos los enunciados que por su intención describen hechos o relaciones entre ellos. El criterio de demarcación positivista consiste en la *copia de los hechos.*

Mientras que el concepto de hecho se aclara con la teoría de los elementos, permanece, sin embargo, oscura la función del conocimiento. Mach sólo acepta la reflexión cuando se dirige contra sí misma para disolver las condiciones subjetivas de la metafísica y destruir las esquematizaciones precientíficas, con lo que para definir la verdad tiene que establecer el principio objetivista, según el cual nuestras «necesidades *intelectuales* quedan satisfechas tan pronto como nuestro pensamiento puede reproducir íntegramente los hechos sensibles» [32]. En el marco de una ontología de los hechos, el conocimiento únicamente puede ser determinado negativamente: la reduplicación de los hechos no debe ser turbada por aditamentos subjetivos. Para designar el acto del conocimiento mismo sólo queda el trivial lugar común del realismo tradicional que lo concibe como copia: «Toda ciencia trata de representar hechos por medio de *pensamientos*» [33]. En otros lugares habla Mach de la adaptación de los pensamientos a los hechos. Así llega a considerar a la investigación como una intencionada adaptación del pensamiento [34]. Lo que Mach tiene aquí *in mente* es la adaptación mi-

[31] *Erkenntnis und Irrtum,* cit., págs. 12 y sigs.
[32] *Analyse,* cit., pág. 257.
[33] Ibid., pág. 256.
[34] Ibid., pág. 261. Pueden consultarse también págs. 258 y sigs.: «La acomodación del pensamiento a los hechos es, pues, la meta de todo trabajo en la ciencia natural. La ciencia persigue aquí, de manera consciente, lo que en la vida diaria realizamos sin darnos cuenta. Tan pronto como somos capaces de la autoobservación, nos encontramos con que nuestros pensamientos están ya ajustados a los hechos de una manera múltiple. Los pensamientos

mética de los pensamientos a los hechos y no la adaptación de un organismo a su contorno.

La teoría de los elementos ofrece una interpretación amplia de la realidad, a la vez que se contenta con una determinación mínima del conocimiento. Su propio *status* es contradictorio: declarando a la totalidad de los hechos como el dominio objetual de las ciencias y deslindando a la ciencia como duplicación de los hechos frente a la metafísica, no puede justificar una reflexión que supere a la ciencia, con lo que no puede justificarse a sí misma. La teoría de los elementos es la forma reflexiva de la ciencia, pero una forma que impide toda reflexión que vaya más allá de ella; Mach se satisface con señalar que «no se trata de crear una nueva filosofía o una nueva metafísica, sino de responder a la tendencia actual de las ciencias positivas hacia una fusión recíproca» [35]. Pero Mach no se limita a la metodología como ciencia auxiliar: en verdad explícita la realidad como una síntesis total de cuanto acaece. Determina el sentido de la facticidad de los hechos para poder eliminar de raíz todos los enunciados que no pueden pretender un *status* científico. En este sentido se puede entender la teoría de los elementos como una reflexión que destruye las formas nebulosas de la reflexión y restringe el conocimiento a la ciencia. La reflexión, sin embargo, sólo puede abolirse a sí misma, proporcionando a la ciencia un campo legítimo de objetos, con lo que no puede ser, ella misma, ya ciencia, aunque lo pretenda.

El problema permanece en pie: si ha de suspenderse la teoría del conocimiento en favor de una teoría de la ciencia —según las presuposiciones del positivismo, ya que éste mide al conocimiento por las realizaciones fácticas de la ciencia—, ¿cómo podría la teoría de los elementos, antes de la ciencia, hacer tales enunciados sobre el dominio objetual, si nosotros sólo los obtenemos por la ciencia misma? Por otra parte, no podemos separar de forma fiable a estas informaciones de las meras especulaciones, si un conocimiento previo del dominio objetual como tal no nos pone en situación de distinguir en todo momento entre la ciencia que refleja hechos y la metafísica. Sólo por el camino de la ontología de los hechos

---

nos presentan elementos agrupados de manera semejante a los hechos sensibles. Sin embargo, la limitada cantidad de pensamiento no alcanza a toda la experiencia, continuamente creciente. Casi cada nuevo hecho conlleva una continuación de la acomodación que se expresa en el proceso del juzgar... Un juicio es siempre una complementación de una representación sensible para obtener una exposición más perfecta del hecho sensible.»

[35] Ibid., pág. 271.

conduce la teoría de los elementos a una fundamentación cientifista de la ciencia, que excluye toda forma de ontología como vacía de sentido. Este círculo vicioso está encubierto por un objetivismo que se manifiesta en una irreflexiva prohibición de la autorreflexión del conocimiento. De este modo, queda inmunizada contra toda duda posible una especie de epistemología del sano sentido común, que nunca llega a hacerse explícita, según la cual el conocimiento duplica la realidad o refleja los hechos en pensamientos. A su trasluz puede verse cómo se surge la teoría de los elementos y cuál es su *status*.

Mach elige como modelo la física y una psicología que procede según las ciencias naturales, puesto que su *status* científico viene confirmado por el consenso. Mach proyecta a ambas en *un solo* plano para obtener un sistema de referencia en el que ambas sean compatibles. El resultado de esta integración de las determinaciones más generales de los objetos posibles de la física y de la psicología experimental contemporánea son los supuestos fundamentales de la teoría de los elementos.

Esta define la totalidad de los hechos que pueden en principio convertirse en objetos de análisis científico experimental y por eso sirve a su vez para trazar la demarcación entre la ciencia y la metafísica. Ahora bien, en lugar de examinar la dependencia del ámbito objetual de esas ciencias ejemplares tanto en relación con el marco categorial como en relación con las operaciones de medida, y estudiar con ello la constitución de los hechos por el método y la técnica de investigación, Mach hispotasía los sistemas de referencia integrados y generalizados y los considera como estructura de la realidad misma. Las reglas metódicas que permiten aprender esta realidad son proyectadas sobre la realidad misma y reinterpretadas como una ontología de los hechos.

Esta manera de proceder sólo puede justificarse si damos por probado desde el principio que las ciencias ejemplares, sobre las que hay consenso de cientificidad, describen de manera suficiente la realidad tal como es. Es la presuposición básica del objetivismo, que se apoya sobre la convicción de que el progreso cognoscitivo de las ciencias ejemplares, como la física, da testimonio de la única categoría segura del saber. La fe cientifista alienta la suposición objetivista de que las informaciones científicas captan descriptivamente la realidad. Para esta fe no tiene sentido el concebir a los objetos de la investigación empírico-analítica como constituidos ni el concebir a las condiciones trascendentales de la objeti

vación *como una magnitud* independiente frente al ámbito objetual. Cuando se presupone el objetivismo, los sistemas de referencia generalizados a partir de las ciencias que se han considerado ejemplares y que se han interpretado ontológicamente, proporcionan la base a la que, por su parte, puede ser reducido empíricamente el sujeto cognoscente con todas sus realizaciones cognitivas. El neopositivismo rechaza, como psicologista, esta solución propuesta por Mach; pero la argumentación, en lo que se refiere al núcleo central, se repite, incluso al nivel de la crítica al psicologismo, entre aquellos que no sienten inclinación por el convencionalismo.

El objetivismo, que dogmatiza la interpretación precientífica del conocimiento como duplicación de la realidad, limita el acceso a la realidad a la dimensión que se establece mediante la objetivación metódica de la realidad por el sistema de referencia de la ciencia. El objetivismo impide ver lo apriórico de este sistema de referencia y poner en cuestión su monopolio de principio sobre el conocimiento. Pero tan pronto como esto sucede, se desmorona la barrera objetivista de la teoría de la ciencia; y en cuanto renunciamos a las engañosas ontologizaciones, podemos entender un sistema de referencia científico dado, como fruto de una interacción del sujeto cognoscente con la realidad.

La dimensión de una *teoría de la ciencia, que reflexiona sobre sí misma*, aparece con Ch. S. Peirce. El, como Dilthey, conectan explícitamente con la problemática y el lenguaje kantianos. Peirce es consciente de que está ejerciendo la metodología desde la perspectiva de una teoría del conocimiento y hasta toma del alemán, al pie de la letra, la expresión «teory of cognition» [36].

5. La lógica de la investigación de Charles S. Peirce: la aporía de un realismo de los universales renovado en términos de lógica del lenguaje

Peirce no cae en la actitud objetivista del primer positivismo. Sin duda puede haber contribuido a ello su familiaridad con la tradición filosófica, en especial con el debate escolástico de finales de la Edad Media, así como con Berkeley y Kant; pero el elemento decisivo fue la reflexión que prima desde el primer momento so-

[36] Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Hartshorne y Weiss, II, 62; los números arábigos se refieren a los párrafos, no a las páginas.

bre la experiencia fundamental del positivismo. El progreso, metódicamente garantizado, del conocimiento en las ciencias de la naturaleza había dado a Kant motivo para indagar las condiciones trascendentales del conocimiento en general; en cambio, había llevado a Comte y a los positivistas a identificar el conocimiento en su conjunto con la ciencia. Peirce fue el primero en darse cuenta del papel sistemático de esta experiencia. El progreso científico no nos motiva sólo *psicológicamente* para tomar en serio a la ciencia como conocimiento ejemplar; es, más bien, él mismo, lo ejemplar en la ciencia. El progreso cognoscitivo, intersubjetivamente reconocido, de las ciencias teóricas de la naturaleza, es también el rasgo sistemático que distingue a la ciencia moderna de las otras categorías del saber.

La que diferencia a Peirce tanto del primer positivismo como del neopositivismo, es la idea de que el objeto de la metodología no consiste en esclarecer la construcción lógica de las teorías científicas, sino la lógica del procedimiento con cuya ayuda *obtenemos* teorías científicas. Designamos como científica a una información cuando, y sólo cuando, podemos alcanzar sobre su validez un consenso no-coactivo y permanente, que sin ser definitivo apunta, sin embargo, hacia dicha condición definitiva como su meta. El logro genuino de la ciencia moderna no consiste, primariamente, en producir enunciados *(Aussagen)* verdaderos, y por tanto correctos y pertinentes, sobre lo que llamamos realidad, sino más bien en el hecho de que la ciencia se distingue de las categorías tradicionales del saber gracias a un método por el que puede obtener un consenso no-coactivo y permanente sobre nuestras concepciones:

> La investigación se distingue en principio, de los otros métodos, en que la naturaleza de la conclusión final a la que conduce está, en cada caso, predeterminada, desde el primer momento, sin relación alguna con el estadio inicial de la opinión. Si dejamos que dos hombres investiguen, con independencia uno del otro, una cuestión cualquiera y con la única condición de que lleven suficientemente lejos dicha investigación, llegarán a un acuerdo que en modo alguno se verá ya afectado porque prosiga la investigación [37].

Aunque no podemos afirmar en ningún momento qué resultado particular de la investigación ya realizada pueda pretender validez definitiva, el método científico nos da, sin embargo, la certeza de que todo problema planteado de forma suficiente debe encontrar

[37] *The Logic of 1873*, en *op. cit.*, VII, 319.

una solución definitiva si el proceso de investigación es llevado lo suficientemente lejos. El *status* de los enunciados científicos supone, en consecuencia, una doble implicación: el contexto metódico garantiza tanto la posibilidad de revisar todos los enunciados individuales como la posibilidad, en principio, de dar una respuesta última a cada problema científico que se presente.

Peirce parte sólo del hecho del progreso cognoscitivo de la ciencia moderna, progreso jamás contestado con seriedad hasta ahora. Transforma este hecho en principio, al concluir que la institucionalización del proceso de investigación ha definido de una vez por todas el camino para llegar a concepciones que podremos llamar conocimientos sólo porque encuentran sin coacción y de manera permanente un reconocimiento intersubjetivo. Hasta que el proceso de investigación no esté completamente concluido no podremos distinguir definitivamente, dentro de la totalidad de los resultados vigentes, los enunciados verdaderos de los falsos. Sin embargo, dado que estamos persuadidos del hecho del progreso del conocimiento, necesariamente debe suceder que la extensión de los ámbitos de la realidad sobre los que hemos obtenido informaciones verdaderas se amplíe en proporción a los progresos de la misma investigación y que todos los futuros procesos de la investigación converjan hacia un estado, aunque indeterminado en el tiempo, que pueda en principio anticiparse y en el que todas las concepciones vigentes sean enunciados verdaderos sobre la realidad.

Es cierto que Peirce puede afirmar esto sólo si atribuye ya validez definitiva a *una* de estas concepciones, precisamente a la hipótesis de un progreso fáctico del conocimiento científico. Ahora bien, el hecho que sobre esta opinión existe un *consensus* no coactivo no excluye por sí mismo una futura revisión. Por otra parte, Peirce avanza el argumento de que debemos considerar una concepción fundada e intersubjetivamente reconocida como verdadera hasta que su validez no haya sido problematizada por alguna experiencia imprevista; el designio metódico de la duda por la duda es un designio abstracto. Hasta ahora, el progreso de la investigación se ha basado en la certeza de que existe un progreso del conocimiento; y ningún hecho ha alterado esta interpretación. Pero el argumento del sentido común que excluye la duda de principio presupone ya, en rigor, la hipótesis pragmatista que está en cuestión: a saber, que podemos contar con el eficaz funcionamiento de un proceso acumulativo y autorregulado de aprendizaje. En la

recensión de una edición de las obras de Berkeley, Peirce explica así esta convicción fundamental:

> Todo pensamiento humano y toda opinión contienen un elemento arbitrario accidental, que depende de los límites que son impuestos al individuo por las circunstancias, por sus capacidades e inclinaciones, en pocas palabras, un elemento de error. Pero la opinión humana tiende en general, a la larga, hacia una forma definida que es la verdad. Dese a cualquier ser humano suficiente información, hágasele reflexionar suficientemente sobre cualquier problema, y el resultado será que aquél llegará a una determinada conclusión que es precisamente la misma a la que cualquier otro habría llegado en circunstancias suficientemente favorables (...). Hay, por tanto, para cada problema una respuesta verdadera, una conclusión definitiva hacia la que tiende siempre la opinión de cada hombre. Este puede desviarse de ella por cierto tiempo; pero désele más experiencia y tiempo para reflexionar y al final la alcanzará. El individuo no puede vivir lo suficiente para alcanzar (toda) la verdad, pues en las opiniones de cada individuo subsiste un residuo de error. Sin embargo, queda (como supuesto) que hay una opinión definida hacia la que tiende el espíritu humano en conjunto y a largo plazo. Sobre muchos problemas se ha llegado ya a un acuerdo definitivo; se alcanzará, sobre todo, si se da suficiente tiempo para ello [38].

Peirce hace una extrapolación de la experiencia del progreso del conocimiento a un proceso de aprendizaje, colectivo y orientado, del género humano que ha asumido una forma metódica en el plano de la investigación organizada. Con esto *supone* el hecho de que el método científico garantiza un progreso regular de la investigación. Por supuesto que nadie pone seriamente en cuestión esta hipótesis; pero si Peirce quiere demostrar su incontestabilidad, debe probar metodológicamente la existencia de condiciones de posibilidad de un progreso institucionalizado del conocimiento. En este sentido, su teoría de la ciencia puede ser entendida como el intento de explicar la *lógica del progreso científico.*

Peirce desarrolla la metodología de las ciencias bajo la forma de investigaciones lógicas. A este fin utiliza el concepto de lógica de un modo peculiar. No se limita al análisis de relaciones formales entre símbolos, es decir, a la forma lógica de enunciados y de sistemas de enunciados, ni vuelve tampoco a la dimensión de

[38] *Collected Papers,* cit., VIII, 12; trad. alemana preparada por APEL, Ch. S. PEIRCE, *Schriften,* I, Frankfurt am Main, 1967, págs. 259 y sigs. (Traducción de G. Wartenberg; agradezco al señor Wartenberg la traducción de los párrafos del texto no incluidos en el volumen I de los *Schriften* de PEIRCE —esto sirve para todas las citas que se refieren exclusivamente a las obras completas: *Collected Papers.)*

la teoría del conocimiento abierta por Kant. La lógica de la investigación está, por así decirlo, entre la lógica formal y la trascendental. Va más allá del ámbito de las condiciones formales de la validez de los enunciados, pero se queda más acá de las determinaciones constitutivas del conocimiento, de una conciencia trascendental. La lógica de la investigación desarrolla un concepto metodológico de verdad y explicita las reglas según las cuales pueden ser *obtenidos* enunciados verdaderos sobre la realidad: «La lógica es la doctrina de la verdad, de su naturaleza y del modo en que puede ser descubierta» [39]. La lógica de la investigación se extiende, como la trascendental, al contexto constitutivo del conocimiento, pero en tanto que proceso de investigación, este contexto lógico se realiza en condiciones empíricas: «Ciencia significa para nosotros una forma de vida» [40]. En el proceso de investigación, las conexiones lógicas de símbolos y las conexiones empíricas de acciones se integran en una «forma de vida»:

> Si se me pregunta a qué se debe el éxito maravilloso de la ciencia moderna, quiero suponer que para captar el secreto del mismo es necesario considerar la ciencia como viva, y por ello no como saber ya adquirido, sino como la vida concreta de los hombres que trabajan para descubrir la verdad [41].

Peirce concibe la ciencia desde el horizonte de la investigación metódica, y entiende la investigación como un proceso vital. El análisis lógico de la investigación no se centra, por tanto, en los rendimientos de una conciencia trascendental en general, sino en las de un sujeto que es portador del proceso de investigación en su conjunto, en los de la comunidad de investigadores, que tratan de realizar comunicativamente su tarea común:

> ... no tenemos, pues, por qué ocuparnos de la naturaleza del entendimiento. Sólo en cuanto existen facultades que pertenecen necesariamente a todo entendimiento, en tanto que éste es capaz de investigar, debemos tomarlas en consideración [42].

Por otra parte, la lógica de la investigación, al entender el proceso de la investigación como una praxis constitutiva del mundo, está obligada también a adoptar la actitud de una lógica trascen-

---

[39] *The Logic of 1873,* en *op. cit.,* VII, 321.
[40] *Scientific Method,* en *op. cit.,* VII, 54.
[41] Ibid., 50.
[42] *The Logic of 1873,* en *op. cit.,* VII, 326.

dental. No puede volver a caer en la actitud objetivista en que el conocimiento aparece como una descripción de la realidad, desvinculable del sujeto cognoscente. Peirce se da cuenta que la realidad no se constituye como ámbito del objeto de las ciencias más que dentro de las condiciones del proceso de investigación en su conjunto. Está inmunizado contra la ontologización de los hechos. Si los únicos enunciados considerados como verdaderos son aquellos sobre los que puede establecerse un consenso no-coactivo y permanente, mediante un método científico, entonces la *realidad* no significa sino la suma de los estados de cosas sobre los que podemos obtener concepciones definitivas. La realidad es un concepto trascendental; pero la constitución de los objetos de la experiencia posible no viene fijada por la dotación categorial de una conciencia trascendental, sino por el mecanismo del proceso de investigación en cuanto proceso de aprendizaje acumulativo autorregulado [43].

Peirce se apresura a subrayar que este *concepto de realidad,* en los términos de lógica de la investigación, que corresponde al *concepto metodológico de verdad,* no implica ningún idealismo. Aunque carezca de sentido hablar de una realidad incognoscible, la realidad existe independientemente de nuestro conocer de hecho:

> Se podría (...) decir que esta concepción de la realidad es directamente contraria a la definición abstracta que hemos dado de ella, en cuanto que hace depender los atributos de lo real de lo que en el último análisis se piensa de ellos. Pero la respuesta es que, por una parte, la realidad es independiente, no necesariamente del pensamiento en general, sino sólo de lo que tú o yo o un número limitado de personas pensemos de ella; y que, por otra parte, si bien el objeto de la opinión definitiva depende del contenido de aquella opinión, no por eso el contenido de aquella opinión depende a su vez de lo que tú o yo o un hombre cualquiera pensemos. Nuestra perversidad *(perversity)* y la de otros pueden aplazar indefinidamente la definición de aquella opinión; cabe pensar

[43] «Por antagónicas que sean las concepciones de que partan las diversas mentes, el proceso de la investigación las conduce, a través de una fuerza que está fuera de su arbitrio, a una sola e idéntica conclusión. Esta actividad del pensamiento por la que somos conducidos no donde deseamos, sino a una meta predeterminada, es como la acción del destino. Ningún cambio del punto de vista elegido, ninguna elección de otros hechos a estudiar, ni siquiera una inclinación natural del entendimiento puede permitir al hombre escapar de la opinión predeterminada. Esta gran esperanza está contenida en el concepto de verdad y realidad. La opinión que el destino ha decidido que a la larga todos los investigadores acaben aceptando, es lo que entendemos por verdad y el objeto representado en esta opinión es lo real. Así explicaría yo la realidad» *(How to Make our Ideas Clear,* en *op. cit.,* V, 407; *Schriften,* I, cit., pág. 349).

que hasta pueden hacer que una proposición arbitraria sea aceptada universalmente mientras exista el género humano. Sin embargo, ni siquiera esto cambiaría la naturaleza de la convicción, que *sólo* podría ser el resultado de una investigación llevada suficientemente lejos. Y si tras la extinción de nuestra especie debiese surgir otra dotada de capacidad y disposición para la investigación, entonces la verdadera opinión sería aquella a la que la especie podría llegar en última instancia (...). La opinión que resultaría al final de la investigación no depende de cómo pueda uno pensar de hecho, sino que la realidad de lo que es real depende del hecho real de que la investigación, si es llevada lo suficientemente lejos, está destinada al fin a conducir a que nos convenzamos de esa realidad [44].

El concepto de realidad de la lógica de la investigación está tan lejos del concepto trascendental kantiano de la naturaleza como del concepto positivista comtiano de un mundo de hechos. El sistema de referencia es más bien un proceso de investigación que comienza con la problematización de las concepciones vigentes y prepara una estrategia segura para obtener concepciones no problemáticas, o, en otras palabras, para eliminar las dudas que surjan, en favor de nuevas certezas. Es verdad que la duda metódica, que cuestiona la totalidad de nuestras concepciones, es abstracta; sólo en un horizonte de convicciones no problematizadas podemos someter, en cada caso, a una determinada parte de nuestras hipótesis al proceso de investigación. Pero no podemos identificar *a priori una* concepción de la que, en principio, podamos tener la certeza de que tendrá validez definitiva y no será nunca puesta en duda en el futuro. El lugar de la duda universal lo ocupa la duda potencialmente general, a la que tampoco se le escapa ningún hecho ni ningún principio. Por esta razón, el pensamiento, al que corresponde el ser de la realidad como cognoscibilidad, no puede apoyarse en ningún punto de partida absoluto ni en ninguna base inconmovible:

Es falso decir que el pensar debe basarse o en primeros principios o en hechos últimos. De hecho, no podemos remontarnos más allá de lo que somos incapaces de poner en duda; pero no sería filosófico asumir que un hecho particular cualquiera no pueda nunca ser puesto en duda [45].

Peirce se vuelve tanto contra la versión empirista como contra la versión racionalista de la filosofía del origen: la evidencia de la percepción sensible nos engaña con la ilusión de datos últimos, al

[44] Ibid., 409; *Schriften,* I, cit., págs. 249 y sigs.
[45] *The Logic of 1873,* en *op. cit.,* VII, 322.

igual que la evidencia de las verdades supremas nos engaña con la ilusión de fundamentos últimos. Si tuviéramos un acceso intuitivo a algo inmediato, entonces tendríamos que... poder distinguir entre intuiciones con certeza inmediata y conocimientos discursivos. Pero las controversias en torno a las verdaderas fuentes del conocimiento intuitivo no han llevado nunca a un consenso satisfactorio; y eso indica que no disponemos de una facultad intuitiva para identificar lo inmediato de forma convincente. Peirce llega a la conclusión de que no puede existir conocimiento que no esté mediado por algún conocimiento que le haya precedido [46]. El proceso del conocimiento es discursivo a todos los niveles. Peirce habla de *chain of reasoning:* «but the beginning and the end of this chain are not distinctively perceived» (pero el principio y el fin de esta cadena no se perciben distintamente) [47]. Ni existen proposiciones fundamentales que puedan valer como principio, de una vez por todas, sin ser fundadas por otras proposiciones; ni tampoco existen elementos últimos de la percepción que sean inmediatamente ciertos, independientemente de nuestras interpretaciones. Incluso la percepción más simple es producto de un juicio, es decir, de una conclusión implícita [48].

No podemos pensar con sentido en algo que fueran hechos no interpretados; pero, al mismo tiempo, se trata de hechos que no se agotan en nuestras interpretaciones. Por una parte, toda base de experiencia sobre la que podemos apoyarnos está mediatizada por interpretaciones implícitamente vinculadas a inferencias. Estas inferencias, por rudimentarias que sean, están ligadas a signos que

[46] Cf. la séptima de las *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, en *op. cit.*, V, 259 y sigs.

[47] VII, 337.

[48] «Como es imposible conocer intuitivamente que un conocimiento dado no viene determinado por uno precedente, la única forma de saberlo es por medio de una inferencia hipotética a partir de hechos observados. Pero aducir un conocimiento por el que ha sido determinado un conocimiento dado, significa explicar las determinaciones de este conocimiento. Y es el único camino que tenemos para explicar esas determinaciones. Pues algo enteramente fuera de la conciencia, a lo que se pudiera suponer determinante de ese conocimiento, sólo podría ser conocido y aducido como tal precisamente en ese tipo de conocimiento que está determinado. Pero entonces, suponer que un conocimiento ha sido determinado tan sólo por algo absolutamente fuera de nosotros significa que sus determinaciones no pueden ser explicadas. Ahora bien, esto es una hipótesis que no puede justificarse en ningún caso, ya que la única justificación posible de una hipótesis consiste en que explica los hechos; y decir que están explicados y suponer a la vez que son inexplicables es una autocontradicción» *(Concerning Certain Faculties*, V, 260, Apel, págs. 117 y sig.).

las representan. Por eso, incluso las percepciones se mueven ya en la dimensión de la representación mediante signos [49]. Por otra parte, la base de la experiencia no puede estar totalmente mediada por el pensamiento. Prescindiendo de las leyes lógicas a las que obedece, el proceso de inferencia ligado a signos depende de la aportación de informaciones. Este proceso no se mueve en un círculo inmanente, sino que es activado por impulsos procedentes de la experiencia. De lo contrario, Peirce debería abandonar, como los idealistas, la diferencia entre el pensamiento y una realidad experimentada de forma contingente. Ciertamente, dado que todo el conocimiento es discursivo, al pensar, no podemos hurtarnos a la

[49] Peirce anticipa en cierto modo la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer. En la tradición del kantismo, Cassirer es el primero en realizar el giro de la crítica trascendental de la conciencia a la crítica del lenguaje. El entendimiento ya no puede realizar desnudamente la síntesis de los fenómenos; sólo los símbolos hacen transparente en lo dado la huella de algo no dado. De ahí que al espíritu sólo se le haga presente lo intramundano en la medida en que teje a partir de sí mismo formas capaces de representar una realidad intuitivamente no accesible. Sólo en tanto que representada simbólicamente se convierte la realidad en fenómeno. Así, la representación simbólica se convierte para Cassirer en la función fundamental de la conciencia trascendental. También Peirce está convencido de que «no existe ningún elemento de la conciencia humana, al que no corresponda algo en la palabra» (V, 314, Apel, pág. 223). La actividad espontánea de la representación por signos es condición de la receptividad posible. El modelo del realismo en términos de copia no se ajusta a ninguna etapa del conocimiento, ni tan siquiera a los estratos elementales de la percepción: «Pero si esto es así, entonces aquello a lo que se suele llamar asociación de imágenes es en realidad una asociación de juicios. Se nos dice que la asociación de ideas tiene lugar según los tres principios de la semejanza, la contigüidad y la causalidad. Pero sería igualmente verdadero decir que los símbolos designan lo que designan en virtud de los tres principios de semejanza, contigüidad y causalidad. Pues es obvio que todo *es* un signo para lo que puede quedar asociado con él por semejanza, contigüidad o causalidad; y también es claro que todo signo trae a la memoria el objeto designado. De esta forma, la asociación de ideas consiste entonces en que un juicio provoca otro juicio del que el primero es signo. Pero esto no es otra cosa que una inferencia» (*Consequences of four incapacities*, V, 307, Apel, págs. 207 y sigs.). De todos modos, Peirce no puede atribuir como Cassirer al proceso de la mediación simbólica la unidad trascendental de la conciencia; lo fundamental es el proceso de la inferencia mediada por signos, que es donde se constituye el entendimiento: «El hombre hace la palabra, y la palabra no significa nada que el hombre no quiera que signifique, y esto a su vez sólo para algunos hombres. Pero como el hombre sólo puede pensar por medio de palabras y otros símbolos externos, éstos podrían a su vez decirle: 'Tú no piensas nada que no te hayamos enseñado, y por tanto sólo puedes pensar algo en la medida en que te vuelves a alguna palabra como intérprete de tu pensamiento.' De ahí que palabras y hombres se eduquen en realidad recíprocamente, todo incremento de la información de un hombre implica y viene implicado por un incremento correspondiente de la información de una palabra» (ibid., V, 313, Apel, pág. 223).

dimensión de la mediación. Por lejos que nos remontemos de nuestras conclusiones a sus premisas, seguiremos prisioneros en el círculo de nuestras propias interpretaciones, pues incluso los datos aparentemente últimos se resuelven, a su vez, en interpretaciones. Sin embargo, el proceso en virtud del cual viejas concepciones que se han convertido en problemáticas se transforman en interpretaciones nuevas y reconocidas es activado sólo mediante *impulsos primarios independientes,* que dan testimonio de la resistencia de la realidad frente a falsas interpretaciones y transforman esa resistencia en estímulos susceptibles de generar procesos de pensamiento.

Esta concepción conduce a una dificultad que, en un nuevo plano, repite la problemática de la «cosa en sí». El concepto de verdad en términos de lógica de la investigación, que vincula la validez de los enunciados al método de obtención de un consenso, lleva, como hemos mostrado, a un concepto de realidad en términos de lógica del lenguaje, que limita la realidad al ámbito de estados de cosas que pueden, en principio, ser representados en inferencias convincentes. Cuando en este sentido el «ser» se identifica con «la posibilidad de ser conocido», la categoría de «cosa en sí» carece de sentido: «No tenemos ningún concepto de lo que es absolutamente incognoscible» [50].

Pero, por otra parte, es un inmediato lo que queda asumido en las interpretaciones de nuestro pensamiento inferente, sin que, no obstante, pueda estar representado en él *como* inmediato y dato último. Frente a una total mediación de la base experiencial, que absorbería la facticidad de la realidad y sus cualidades particulares en la inmanencia de un proceso de pensamiento que gira en torno a sí mismo, Peirce tiene que afirmar la independencia de estímulos singulares primarios que no están mediados por símbolos. A ellos no puede atribuírseles «realidad», aunque todos nuestros enunciados sobre lo «real» estén fundados, en cierto modo, en ellos. El concepto de realidad que Peirce deduce de su concepto metodológico de verdad hace imposible toda idea de algo evidentemente último e inmediato, de lo que, sin embargo, dice que es «lo no analizable, lo inexplicable, lo no intelectual, que discurre a través de nuestra vida en un flujo continuo» [51]. Facticidad, realidad y multiplicidad cualitativa deben estar ancladas en

---

[50] V, 265.
[51] V, 289.

los estados de conciencia inmediatamente presentes, y, sin embargo, éstos, dado que no representan nada, no tienen ninguna correspondencia en la realidad: lo que no corresponde más que a las determinaciones privadas propias de un flujo continuo de la conciencia no es «real». Peirce no oculta esta dificultad:

En todo momento estamos en posesión de ciertas informaciones, es decir, de conocimientos que han sido deducidos lógicamente mediante inducciones e hipótesis, de conocimientos anteriores que son menos generales y menos claros, y de lo que tenemos un conocimiento menos vivo. Estos, a su vez, proceden de otros que eran todavía menos generales, menos claros y menos vivos, y así hasta lo primero ideal, que es completamente individual y está completamente fuera de la conciencia. Este primero ideal es la cosa en sí particular. No existe *en cuanto tal*. Es decir, no hay ninguna cosa que fuera en sí en el sentido de no estar en relación con el entendimiento, si bien las cosas que están en relación con el entendimiento existen, sin duda, aun prescindiendo de esta relación. Los conocimientos que nos llegan así a través de esta infinita serie de inducciones e hipótesis (que aunque infinita *a parte ante logice* tiene, sin embargo, en cuanto proceso continuo, un comienzo *en el tiempo)* son de dos especies: verdaderos y no verdaderos, o aquellos cuyos objetos son *reales* y aquellos cuyos objetos son *no reales*.

¿Qué entendemos por real? Es un concepto que debimos adquirir por vez primera cuando descubrimos que existía un no real, una ilusión, o sea, cuando nos corregimos por primera vez. Ahora bien, la distinción que viene exigida lógicamente en virtud sólo de este hecho, es la distinción entre un *ens* que está en relación con las determinaciones pricadas internas, con las negaciones que provienen de la idiosincrasia, y un *ens* destinado a durar largo tiempo. Lo real es, pues, aquello a lo que, antes o después, llevarían finalmente la información y el razonamiento; y que es, por tanto, independiente de mis ocurrencias y de las tuyas [52].

Peirce niega que exista una *cosa en sí* en el sentido de la filosofía trascendental, una realidad que, por supuesto, *afecta* a nuestros sentidos, pero que bajo las condiciones trascendentales de la objetividad posible, no es más que fenómeno, y no puede ser conocida como tal. El predicado «real» no tiene ningún sentido susceptible de ser explicado con independencia de los estados de cosas sobre los que podemos hacer enunciados verdaderos. Por esta razón, ni siquiera ese «primero ideal» al que atribuimos la condición de fuente del flujo de informaciones puede considerarse como real. Pues, frente a las determinaciones generales sobre las que puede conseguirse un consenso general, el flujo de las experiencias subjetivas es lo contingente. La verdad es pública. Ningu-

[52] *Consequences of Four Incapacities,* V, 311, Apel, págs. 219 y sig.

na determinación que valga tan sólo privadamente, para sujetos individuales, puede referirse a lo real. Sólo las convicciones que valen independientemente de las idiosincrasias personales, y afirman su propia validez intersubjetiva contra dudas reiteradas cuantas veces se desee, representan estados de cosas reales. Por eso no podemos atribuir existencia en sí a las expresiones singulares del sentimiento y a las sensaciones, que son puramente privadas, ni elevarlas a fundamento de la realidad: sólo en la medida en que desembocan en inferencias simbólicamente mediadas y se convierten en elementos integrantes de interpretaciones pueden adquirir contenido cognoscitivo y con ello ser verdaderas o falsas.

La argumentación es concluyente, pero no resuelve el problema planteado. Porque aquel *primero ideal,* aunque no pueda concebirse como una cosa en sí, no es precisamente nada. Ya que de él dependen, más bien, la facticidad y las cualidades particulares de la realidad. Por lo demás, no tiene sentido situar en el mismo plano la afección de los sentidos y las idiosincrasias. Esos acontecimientos psíquicos no son opiniones privadas; pues, más bien, carecen por completo del *status* de opiniones; se quedan más acá del umbral de la intencionalidad.

¿No constituyen, sin embargo, la base de toda intencionalidad? ¿No son las vivencias que tenemos de hecho la fuente de las informaciones que entran en las inferencias implícitas de la percepción y del juicio y son elaboradas en los procesos de pensamiento hasta convertirse en convicciones definitivas? Ciertamente, «real es sólo aquello que, sobre la base de tal opinión definitiva, se piensa que existe, y nada más. Pero ¿qué es esa capacidad que tienen las cosas que están fuera de nosotros de afectar los sentidos?» [53]

Para escapar a las trampas metafísicas de la antigua teoría del conocimiento, al peligro de la hipóstasis, Peirce debe reformular este problema en su propio marco de referencia, a saber, la lógica de la investigación. La realidad, como suma de todos los posibles predicados que aparecen en enunciados verdaderos sobre lo que existe, ya no está determinada por los rendimientos constituyentes de una conciencia trascendental en general, sino por un proceso, finito en principio de inferencias e interpretaciones, por los esfuerzos colectivos de todos los que han participado alguna vez en el proceso de investigación. En relación con el avance metódico hacia un universo de convicciones válidas, es decir, reconocidas de forma

[53] *Berkeley,* VIII, 12, Apel, pág. 260.

general y permanente, la capacidad de afectar nuestros sentidos, que nuestras vivencias ostentan, tiene, evidentemente, la función de problematizar las opiniones vigentes y de provocar la adquisición de convicciones no problemáticas. La afección de los sentidos, en la que se afirman la *facticidad* y la *cualidad inmediata de la realidad*, es, por tanto, una incitación permanente para transformar las viejas interpretaciones en nuevas. Pero entonces la fuerza afectante de las cosas, a las que no podemos atribuir ninguna existencia en sí, no es otra cosa que el apremio de la realidad que nos empuja a revisar los enunciados falsos y a producir verdaderos:

> Así, la afirmación de que hay objetos fuera de nosotros, que sólo pueden ser conocidos como objetos en cuanto que ejercen una fuerza sobre nuestros sentidos, no es distinta de la afirmación de que existe una corriente general en la historia del pensamiento humano, que lo conducirá a un acuerdo general, a una conformidad universal *(catholic consent)*[54].

El apremio de la realidad, que materializado en la inmediatez cualitativa de sensaciones y de sentimientos particulares es el motivo que lleva a la constitución de la realidad en forma de enunciados verdaderos no forma parte, sin embargo, de la realidad. Pero, entonces, ¿cómo podemos decir algo sobre él? Porque al explicar el sentido de algo que no forma parte de la realidad, y que por tanto no puede convertirse en objeto de una concepción verdadera, introducimos subrepticiamente de nuevo el concepto de cosa en sí. Peirce podría objetarnos que el apremio de la realidad se disuelve en la medida en que obedecemos a su fuerza motivante, llevamos adelante el proceso de investigación y formamos concepciones verdaderas sobre la realidad. El apremio de la realidad sería entonces un concepto complementario de la idea de proceso de investigación. Frente a la realidad como totalidad de todos los estados de cosas que pueden ser conocidos, indicaría la desproporción que, de hecho, existe, en un momento dado, entre nuestras concepciones y la realidad. Pero Peirce no argumenta de esta manera, sino que busca una justificación fundada en la lógica del lenguaje.

Si Peirce hubiese razonado en el sentido indicado se hubiera dado cuenta de que a la negación de la «cosa en sí», fundada en la *lógica del lenguaje*, tenía que justificarla también en términos de *lógica de la investigación*. La conversión de los contenidos no in-

[54] Ibidem.

tencionales de la experiencia en representaciones simbólicas se debe a una síntesis que el pragmatismo consecuente puede desarrollar sólo en el cuadro de una lógica del proceso de investigación. Peirce, en cambio, aborda este problema inmediatamente en el plano de su concepto de realidad fundado en la lógica del lenguaje. Pues, si definimos la realidad como la totalidad de posibles enunciados verdaderos y si estos enunciados son representaciones simbólicas, ¿por qué no se podría explicar entonces la estructura de la realidad en relación con la estructura del lenguaje?

Ahora bien, podemos distinguir dos funciones del lenguaje: la significativa y la denotativa. Peirce llama reales a los «significata» de todos los predicados que aparecen en proposiciones verdaderas. Los objetos individuales a los que puede atribuirse, en un caso dado, un predicado verdadero son «denotata» —es decir, no pertenecen, como tales, al contenido significante—. De esta manera se consigue designar, en términos de lógica del lenguaje, un momento de la realidad que no puede entrar en el contenido predicativo de los enunciados sobre la realidad. Peirce distingue las «fuerzas» que constituyen la utilización denotativa de un signo de las relaciones universales que forman su contenido significativo. La facticidad de la realidad no corresponde a ningún contenido lingüístico, por lo que no podemos hacer directamente ningún enunciado sobre ella; pero se la puede captar indirectamente, ya que se la puede poner en correspondencia con la función indéxica del lenguaje.

No cabe duda que con el correlato de la función denotativa del lenguaje no queda cubierto por entero lo que, en el contexto de la teoría del conocimiento, llamamos la afección de nuestros sentidos por las cosas externas. Pues en el empleo denotativo de un signo queda ciertamente atestiguada la facticidad de los hechos, o sea, la pura intrusión de una existencia que se presenta al sujeto sin mediaciones, pero no aquellas cualidades de contenido que están también presentes en los estados particulares de conciencia. El apremio de la realidad no se manifiesta solamente en la resistencia de las cosas en general, sino en una específica resistencia contra *determinadas* interpretaciones. Además de la facticidad de las cosas, este apremio incluye una dimensión de contenido sin la que no es ni siquiera pensable el suministro de informaciones. Por esta razón, Peirce no duda en introducir, junto a la función representativa y a la función denotativa del conocimiento simbólicamente mediado, una tercera categoría, a saber, la pura cualidad:

> En consecuencia, existen tres elementos del pensamiento: primero, la función representativa que hace de él una *representación;* segundo, el empleo puramente denotativo o la conexión real, que pone un pensamiento *en relación* con otro, y tercero, la cualidad material o el sentimiento del ser-así *(how it feels)*, que da al pensamiento su *cualidad*[55].

En otro párrafo encontramos una formulación en la que las tres categorías, representación, denotación y cualidad, se obtienen igualmente a partir de las funciones del lenguaje. Un signo puede aparecer como símbolo que representa, como índice que señala y como icono que reproduce:

> Pues un signo, en cuanto tal, tiene tres referencias: en primer lugar es un signo *en relación con* un pensamiento que lo interpreta; en segundo lugar es un signo de un objeto para el que es el equivalente de aquel pensamiento; en tercer lugar es un signo *en* un aspecto o cualidad que lo pone en relación con su objeto[56].

No es fácil ver en qué aspectos la tercera función del lenguaje podría distinguirse de la primera. Si tomamos como ejemplo de empleo icónico del signo una estatua o un retrato, está claro que ambos se distinguen de los habituales símbolos verbales o proposiciones habituales por el hecho de que el substrato material del signo comparte determinados rasgos con los objetos designados, de modo que podemos constatar una relación de semejanza. Pero la función de reproducción que cumplen tales signos icónicos tan sólo es un caso particular de la función de representación. Desde un punto de vista genético, podemos imaginarnos la representación como una abstracción de la reproducción, pero ambas son representaciones. Por lo que sólo en los casos en que se refiere al substrato material del signo como tal constituye la cualidad una tercera determinación de la estructura del lenguaje que cabe distinguir de la representación y la denotación. Así, se lee algunas páginas después:

> Dado que un signo no es idéntico a la cosa designada (...), debe poseer, evidentemente, algunos rasgos que le pertenezcan en sí y no tengan nada que ver con su función representativa. A éstos los llamo cualidades materiales del signo. Como ejemplo de tales cualidades tómese en la palabra «man» el hecho de que ésta (cuando está escrita) consiste en tres letras, es bidimensional y sin relieve)[57].

---

55 *Consequences of Four Incapacities*, V, 290, Apel, pág. 204.
56 V, 283, Apel, pág. 198; cf. también V, 73.
57 V, 287, Apel, pág. 200.

Entendida en este sentido, la cualidad determina, sin duda, una propiedad de los signos lingüísticos, pero esta categoría purificada del contexto de su empleo icónico no describe ya ninguna función del lenguaje, y no contribuye en nada al esclarecimiento del concepto de realidad en el marco de la lógica del lenguaje. Pues en este aspecto la «cualidad» sólo tiene significado como categoría del lenguaje en la medida en que reemplaza a lo inmediato, al contenido de la experiencia no intencional, que queda mediado para convertirse en representación simbólica. La inasequibilidad de que en términos de lógica del lenguaje queda dotado lo inmediato se revela precisamente en el hecho de que viene dado en sensaciones particulares que, por su parte, son absolutamente irracionales:

> Todo lo que en modo alguno puede compararse con cualquier otra cosa es completamente inexplicable, porque la explicación consiste en situar las cosas bajo leyes generales y bajo clases naturales. En consecuencia, todo pensamiento, en la medida en que es un sentir de tipo particular, es sencillamente un hecho último, inexplicable[58].

En tanto que sucesos singulares, los estados de conciencia no tienen ningún contenido cognoscitivo. Son sucesos psíquicos mediante los cuales un organismo reacciona frente a su contorno. No representan nada. Para Peirce, esta construcción no está en contradicción con su postulado de que no pueden admitirse hechos no interpretados:

> Pues, por una parte, no podemos pensar jamás «esto me está presente...», puesto que la sensación ha pasado ya antes de que nosotros tengamos, en general, tiempo de hacernos esta consideración; por otra parte, no podemos nunca restituir la cualidad del sentir, una vez pasada, tal como era en sí y para sí, ni reconocer cómo se presentaba en sí, ni siquiera descubrir la existencia de esta cualidad, si no es en forma de inferencias a partir de nuestra teoría general de nuestra conciencia; en este caso, sin embargo, no la descubrimos en su especificidad, sino tan sólo como algo que está presente en la conciencia. Pero en cuanto algo presente, todo sentimiento es igual a otro, y no requiere ninguna explicación, ya que sólo contiene lo que es general. Así, lo inexplicable no es, en modo alguno, lo que podemos decir de los sentimientos, sino sólo lo que no podemos conocer reflexivamente. Con ello no incurrimos en la contradicción de hacer no mediado lo que ha sido mediado. En fin, ningún pensamiento actual presente (que es un mero sentimiento) tiene

[58] V, 289, Apel, pág. 203.

significado alguno, valor intelectual alguno; pues el significado no está en lo que es pensado *actualiter,* sino en aquello con lo que este pensamiento puede ser conectado por el hecho de que está representado por los pensamientos que le suceden; el significado de un pensamiento es, pues, algo totalmente virtual [59].

De este modo, Peirce distingue entre expresiones generalizadas del sentimiento, *feelings,* y los movimientos emotivos inmediatos, *emotions,* que no tienen ningún contenido intencional y que no son capaces de representar. De manera análoga, Peirce ve las sensaciones bajo un doble aspecto. Como acontecimientos psíquicos particulares, pertenecen a los procesos orgánicos de la vida, como contenidos cognoscitivos entran en el proceso de la inferencia mediada por signos:

Así la sensación, en la medida en que representa algo, está determinada, en virtud de una ley lógica, por conocimientos anteriores; lo que significa que estos conocimientos determinan el hecho de que surja una sensación. Pero en la medida en que la sensación es sólo un mero sentimiento de un tipo particular, no está determinada sino por una fuerza inexplicable, oculta, y por tanto no es una representación, sino sólo la cualidad material de una representación [60].

Pero lo que se trata de discutir es la forma en que se comportan los acontecimientos psíquicos, vinculados a estados aislados, singulares, en relación con las sensaciones generalizadas mediante símbolos y que son ya elementos constitutivos de las representaciones. Peirce da en el pasaje mencionado una respuesta desde el punto de vista de la lógica del lenguaje: la sensación singular

no es una representación, sino sólo la cualidad material de una representación. Pues de igual manera que para el lógico que infiere lo definido a partir de la definición le es indiferente el sonido de la palabra definida o el número de letras que tiene, así también en el caso de esta palabra determinada por nuestra constitución no existe una ley interna que determine el sentimiento que dicha palabra debe suscitar en cuanto tal. Por eso el sentir, en cuanto sentimiento, no es otra cosa más que la *cualidad material* de un signo mental [61].

Peirce trata de concebir la relación que el contenido no intencional de la experiencia guarda con la representación simbólica

[59] Ibid., *Schriften,* I, cit., págs. 203 y sigs.
[60] Ibid., 291; *Schriften,* I, cit., pág. 205.
[61] Ibid., *Schriften,* I, cit., págs. 205 y sigs.

según el modelo del lenguaje: la relación que guardan entre sí es similar a la que el substrato material de un signo tiene con su contenido simbólico [62]. Pero este modelo no nos ayuda a resolver nuestro problema de cómo los contenidos de información que se presentan de forma presimbólica pueden entrar en los procesos de inferencia mediados por símbolos, a no ser que concibamos la cualidad del signo no sólo como su *substrato,* sino al mismo tiempo como *reproducción* determinada por las relaciones de semejanza, es decir, como icono. Pero como la función de reproducción no es, como hemos visto, sino un caso especial de la función de representación, por este camino sólo habríamos conseguido introducir subrepticiamente en los acontecimientos psíquicos lo que justamente les falta: contenido simbólico. El concepto de cualidad debe, por una parte, aprehender en las sensaciones singulares el momento de la inmediatez y, por otra, incluir ya, sin embargo, una función elemental de representación. La tentativa de deducción de esta «cualidad», en términos de lógica del lenguaje, está condenada al fracaso. O la cualidad corresponde al substrato del signo, y entonces no es icónica, o mantiene su carácter de reproducción; pero entonces sólo

---

[62] Tampoco resuelve la dificultad, la clara reconstrucción de APEL de esta peculiar tentativa de hacer compatibles el concepto empirista de conocimiento con el concepto semiótico. «El [Peirce] acepta el modelo de la estimulación causal de los sentidos por medio de las cosas del mundo exterior y la idea de que hacemos inferencias sobre la existencia y la constitución de las cosas en el mundo exterior en base a 'los signos naturales' (a las 'impresiones' en la conciencia). Pero no identifica la estimulación de los sentidos en las 'impresiones' con el conocimiento (que en este caso debería ser pensado primariamente como 'introspectivo', 'intuitivo' y sin nexo con el uso de signos), sino que identifica el conocimiento con la inferencia hipotética sobre las cosas del mundo externo, inferencia que tiene lugar sobre la base de condiciones investigables en términos puramente físico-fisiológicos (las excitaciones nerviosas en el encuentro efectivo con los *brute facts)* y sobre la base de la cualidad simbólica de los datos psíquicos que tampoco son ya el conocimiento (los llamados *feeling,* en los cuales los resultados de la excitación nerviosa son dados de un modo puramente cualitativo en forma de determinaciones emotivas). El conocimiento no es para Peirce ni estimulación por parte de las cosas en sí, ni intuición de determinados datos, sino mediación *(mediation)* de una opinión consistente sobre lo real, más precisamente de una 'representación' de los 'hechos' externos. Estos dan indicios de su 'existencia' en el encuentro física y fisiológicamente investigable del sujeto con el objeto, y dejan tras de sí, en la multiplicidad confusa de los datos emocionales, aquellos signos expresivos cualitativos o imágenes *(icons)* de su 'ser así'; en la inferencia hipotética (la 'concepción' de algo como algo) por medio del descubrimiento de un predicado en forma de un símbolo interpretante *(interpretant)* son reducidos a la unidad de una proposición consistente *(proposition)* sobre el hecho externo» (J. O. APEL, *Einleitung* a Ch. S. PEIRCE, *Schriften,* I, cit., págs. 47 y sigs.).

cabe adjuntarla al símbolo representativo, con lo que ya no sería inmediata.

La *cualidad* no se puede deducir da la estructura del lenguaje, como sucede con la facticidad. Mientras que a ésta se la puede asociar a la función denotativa del lenguaje, no es posible encontrar para aquélla ningún equivalente que pudiera justificar en términos de lógica de lenguaje enunciados sobre la presencia del ser-así de las cosas en las sensaciones y sentimientos singulares. El concepto de realidad, definido en términos de lógica del lenguaje con sus dos dimensiones, realidad (como totalidad de todos los «significata» verdaderos) y facticidad (como lo común a todas las denotaciones pertinentes), no basta para hacer comprensible cómo los procesos de pensamiento transforman los contenidos de información que afluyen de forma presimbólica. Las inferencias que a la larga dan lugar a una convergencia de opiniones, se alimentan de sensaciones y sentimientos singulares y señalan no sólo *si* un hecho está presente, sino *qué* hecho está presente. Este estrato de cualidades inmediatas trasciende el concepto de realidad de la lógica del lenguaje. Por eso Peirce o bien tiene que llevar a cabo una ampliación ontológica de este concepto, o bien tiene que volver de la dimensión del lenguaje al sistema de referencia de la lógica de la investigación, para analizar las reglas lógicas de la inferencia en el contexto objetivo del proceso de investigación, como reglas de la constitución de un mundo.

Peirce intenta ambos caminos, pero no se da cuenta de la incompatibilidad de los dos puntos de vista. La *interpretación ontológica* adopta la forma de una doctrina de las categorías, en la que las determinaciones fundamentales de la realidad ya no se extraen de la estructura del lenguaje, sino que son introducidas fenomenológicamente[63]. En nuestro contexto, podemos prescindir de la ontología del último Peirce; pues lo que nos interesa es lo que ha llevado a Peirce, primero, a autonomizar el concepto de realidad definido en términos de lógica del lenguaje frente al concepto de realidad definido en términos de lógica de la investigación, y después a un desarrollo y culminación ontológicos de este planteamiento lingüístico, a su doctrina de las categorías. Este tema es el resultado de una problemática que está relacionada con la diso-

---

[63] Cf. la segunda de las *Lectures on Pragmatism*, en *Collected Papers*, cit., V, 41 y sigs.; cf. también *Einleitung*, cit., págs. 48 y sigs., y M. G. Murphy, *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Mass., 1961, páginas 303 y sigs.

lución de la cosa en sí: el resultado de la renovación del realismo de los universales.

Peirce entiende la realidad como lo que corresponde a la totalidad de enunciados verdaderos. Llama verdaderas a las interpretaciones que resisten a las verificaciones repetidas a voluntad, y que son, a la larga, intersubjetivamente reconocidas. Peirce puede inferir de su definición de realidad que todo lo que es real es cognoscible y que nosotros, en la medida en que podemos conocer la realidad, la podemos conocer tal como es. Por tanto, deben también existir estados de cosas *(Sachverthalten)* universales. La hipótesis fundamental del nominalismo es incompatible con el concepto peirciano de realidad. Es cierto que los estados de cosas universales no tienen ninguna existencia con independencia de las categorías en las que hablamos de ellos: «Distinguir entre el concepto verdadero de una cosa y la cosa *misma* sólo significa (...) ver a la misma cosa desde dos puntos de vista diferentes, pues el objeto inmediato del pensamiento en un juicio verdadero *es* la realidad»[64]. Peirce llega a la convicción de que lo que la realidad *es* coincide con lo verdadero que enunciamos sobre ella. Le parecía que un «fenomenismo» kantiano *sin cosa en sí* podía concordar con los principios del realismo de los universales:

> Está claro que esta visión de la realidad es inevitablemente realista en el sentido del realismo de los universales, ya que los conceptos generales entran en todos los juicios y, por tanto, en las opiniones verdaderas. En consecuencia, un objeto es tan real en lo universal como en lo concreto. Es perfectamente exacto que en todas las cosas blancas existe la blancura *(whiteness)*, pues esto significa, dicho en otras palabras, que todas las cosas blancas son blancas. Pero ya que es cierto que los objetos reales poseen la blancura, la blancura es algo real. Por supuesto, es algo real que existe sólo gracias al acto de pensamiento que lo conoce, pero ese pensamiento no es un pensamiento arbitrario o casual que se apoya en una idiosincrasia cualquiera, sino un pensamiento que se mantendrá en la opinión definitiva. Esta teoría implica un fenomenismo. Pero es el fenomenismo de Kant y no el de Hume[65].

Peirce quería atenerse a Kant porque las relaciones universales que constituyen la realidad no pueden ser pensadas con sentido más que en relación con las posibles interpretaciones verdaderas de una «comunidad de todos los seres inteligentes». Por otra

---

[64] *Berkeley*, en *Collected Papers*, cit., VIII, 16; *Schriften*, I, cit., página 263.
[65] Ibid., 14 y sigs.; *Schriften*, I, cit., pág. 262.

parte, la disolución de la cosa en sí autoriza a cambiar de perspectiva y a no considerar la realidad sólo desde el punto de vista trascendental de la génesis de los enunciados verdaderos, sino también, a la inversa, a hacer inteligible la génesis de enunciados verdaderos desde el punto de vista ontológico de una realidad de universalidades existentes en sí.

Esta teoría de la realidad destruye inmediatamente la idea de una cosa en sí, de una cosa que fuera independiente de toda relación con el concepto que la conciencia pueda tener de ella. Sin embargo, no nos prohibiría en ningún caso, más bien nos animaría, a considerar los fenómenos sensibles sólo como signo de las realidades. Ahora bien, las realidades representadas por ellos no serían las causas incognoscibles de la sensación (...), sino los *noumena* o conceptos inteligibles que son los productos últimos de la actividad mental puesta en movimiento por la sensación. La materia de la sensación es enteramente contingente; la misma información puede ser en la práctica proporcionada por sentidos diversos. Y el consenso universal que constituye la verdad no está limitado al hombre en esta vida terrena o a la especie humana, sino que se extiende a la comunidad de los seres inteligentes a la que pertenecemos, y que incluye probablemente a algunos seres cuyos sentidos son muy distintos de los nuestros; de modo que la predicación de una cualidad sensible no puede formar parte de ese consenso más que con la concesión de que ciertos tipos de sentidos son afectados de esta manera [66].

La autonomización, en términos de un realismo de los universales, de los estados de cosas representadas en los enunciados verdaderos, conduce a una concepción que atribuye a la realidad misma el modelo del lenguaje: es «simbólica» en el sentido de que a una multiplicidad de estímulos específicos de los sentidos (lo singular) la remite en cada caso a una relación universal que existe con independencia de los estados de conciencia actuales. Lo general está así representado por medio de sus particularizaciones contingentes como el significado de una palabra lo está mediante los múltiples substratos materiales que pueden funcionar como signos verbales. Lo concreto constituye un entramado de referencias que es subjetivo, inmediato, contingente, inestable y accidental, pero que remite siempre a los mismos universales objetivos, inmutables y necesarios para la comunidad de todos los seres inteligentes: somos «conducidos» a lo universal existente por medio de los fenómenos sensibles concretos.

De pronto, y sin previo anuncio, los enunciados ontológicos sobre la constitución de la realidad son los que nos explican el

[66] Ibid., 13; *Schriften*, I, cit., pág. 261.

proceso de mediación por el que conocemos la realidad; parece que se olvida que inicialmente ese concepto de realidad sólo se había introducido como correlato de un proceso de investigación, que es el que garantizaba la adquisición acumulativa de enunciados definitivamente válidos. Si tenemos presente este punto de partida, al realismo de los universales de cuño peirciano hay que considerarlo como la *ontologización de un problema originariamente metodológico*. El problema de la relación entre lo general y lo particular se planteaba para Peirce fuera de la tradición, es decir, no como un problema lógico-ontológico, sino, en conexión con el concepto metodológico de verdad, como un problema de la lógica de la investigación. Impresionado por el progreso efectivo del conocimiento en las ciencias naturales, Peirce había definido la verdad de tal forma que: primero, también las proposiciones universales, y sobre todo ellas, pudieran ser verdaderas; segundo, que *antes* de la culminación del proceso de investigación no fuera posible certidumbre alguna sobre la validez definitiva de cada concepción individual, y tercero, que no obstante, en relación con el progreso de las ciencias, se acumularon objetivamente las concepciones, cuya validez ya no se revisa hasta la conclusión del proceso de investigación en su conjunto, «aunque no podamos estar nunca absolutamente seguros de que esto sea efectivamente así en un caso particular cualquiera» [67]. Partiendo de esta situación, Peirce llega a la conclusión de la existencia de lo universal: «... de ello deriva que dado que ninguno de nuestros conocimientos está determinado de forma absoluta, lo universal debe tener existencia real» [68].

El hecho del progreso científico empuja a Peirce a definir la verdad de las proposiciones universales exclusivamente desde la perpectiva del fin anticipado del proceso de investigación en su conjunto, y no obstante a suponer al mismo tiempo que objetivamente y de forma cada vez más efectiva podemos llegar a enunciados verdaderos aún *antes* de la culminación de ese proceso, a pesar de la incertidumbre subjetiva sobre el *status* veritativo de cada uno de estos enunciados individuales. Pero si esto es así, *en sí* deberíamos poder inferir de un número, cada vez limitado de casos individuales un estado de cosas universal, aunque *para nosotros* la validez de este procedimiento no pudiera ser perentoria, sino, en el mejor de los casos, probable. En la perspectiva de la

[67] *Consequences of Four Incapacities*, en *op. cit.*, V, 312; *Schriften*, I, cit., pág. 221.
[68] Ibidem.

lógica de la investigación, las conclusiones sintéticas deben ser posibles: éste es el contexto metodológico en el que Peirce se ha tropezado con el problema de la *relación entre lo universal y lo particular.*

A primera vista, una concepción realista de los universales puede hacer inteligible, en términos ontológicos, la posibilidad de una conclusión sintética, a saber, la concepción según la cual lo universal no existe sólo como concepto del sujeto cognoscente, sino también en sí, y de tal manera que precisamente los casos concretos «en los» que existe, nos lo «muestran». Por otra parte, el planteamiento en términos de lógica de la investigación obliga a Peirce a adoptar un concepto de realidad *derivado* del concepto metodológico de verdad. Tiene que vincular la existencia de los universales con los enunciados universales en los que están formulados. De esta forma, Peirce se ve obligado a compaginar el realismo de los universales con los principios, a los que se atiene, de una filosofía trascendental reformulada en términos de lógica de la investigación. Pero, en verdad, lo que hace es desvincular de su punto de partida, anclado en la lógica de la investigación a un concepto de la realidad reducido a términos de la lógica del lenguaje; y se conforma con constatar que la realidad se constituye bajo las condiciones de la forma gramatical de los enunciados universales. Desde este supuesto, la versión metafísica del realismo de los universales parece poder transformarse en una versión metalingüística. Pero los límites del trascendentalismo lingüístico se revelan, como hemos visto antes, en el momento de la multiplicidad cualitativa inmediata, el cual, de la misma manera que el momento de la facticidad, garantiza tan sólo la independencia del ente, en relación con nuestras interpretaciones sobre el ente. Por eso la lógica del lenguaje acaba siendo reemplazada por una doctrina de las categorías que abandona tácitamente el planteamiento trascendental y renueva, de una manera apenas velada, la ontología. Pero, sobre esta base, la identidad de concepto y cosa, que Peirce había deducido inicialmente de un concepto metodológico de verdad y que, por tanto, había entendido como la *explicación del hecho del progreso científico,* no puede fundamentarse ya más que en la perspectiva de un idealismo, que no está muy lejos del de Hegel. Peirce no ha sacado explícitamente esta consecuencia en su filosofía última, pero —si estoy en lo cierto— la concepción de una encarnación progresiva de las ideas que domina su filosofía última no puede hurtarse al duro concepto de la naturaleza

como sujeto absoluto. Volvamos entonces al punto de partida de su argumentación, es decir, a la lógica de la investigación.

Las condiciones de la posibilidad de un inferir sintético pueden examinarse en la dimensión del proceso de investigación mismo; no es necesario trasladar prematuramente el problema de la relación entre lo general y lo particular del plano metodológico al plano ontológico. Se podría plantear entonces de otra forma: ¿cómo han de ser las condiciones trascendentales de un proceso de investigación en cuyo marco la realidad se objetiva de tal forma que nosotros podemos aprehender lo *general* en lo singular, es decir, podemos inferir la validez de proposiciones universales de un número finito de casos singulares? Desde este punto de vista trascendental, no tiene sentido hablar de la existencia de lo general (universal) en los términos del realismo de los universales; más bien constituimos los objetos de la experiencia posible, dentro del marco establecido por los procesos de investigación, de tal forma que la realidad se nos descubre en una determinada constelación de lo universal y lo particular. Podemos mostrar las características de esta constelación si examinamos los modos de inferencia de los que depende lógicamente el progreso de la investigación.

6. Autorreflexión de las ciencias de la naturaleza: la crítica pragmatista del sentido

Peirce no habla del proceso de inferencia en el sentido restringido de una deducción lógica de enunciados a partir de enunciados. El *reasoning* se extiende más bien a la argumentación, por cuyo medio obtenemos enunciados verdaderos sobre la realidad. Las formas lógicas de inferencia *(inference)* no son reglas que permiten la obtención deductiva de enunciados analíticamente correctos, sino reglas para la obtención de enunciados sintéticamente pertinentes. Las formas de inferencia necesarias desde el punto de vista de la lógica de la investigación, son reglas a tenor de las cuales, bajo la condición de un flujo de informaciones, los enunciados pueden ser transformados en otros enunciados. Ciertamente que cada información individual debe poder ser reducida a inferencias de este género, por lo menos implícitas, ya que no podemos apoyarnos ni en principios supremos ni en hechos últimos. Si, con todo, el flujo de la información debe garantizar los dos momentos que distinguen los enunciados sobre una realidad que es en sí, a

saber, el contenido cualitativamente nuevo y la validez fáctica de los enunciados, entonces la transformación de las convicciones problemáticas en interpretaciones válidas tiene que efectuarse según reglas que permitan *la trasposición*, por así decirlo, osmótica de contenidos no intencionales de la experiencia en representaciones símbólicas: esto es, según reglas de síntesis.

Peirce distingue tres formas de inferencia: deducción, inducción y abducción. La deducción prueba que algo debe comportarse de una forma determinada; la inducción que algo se comporta fácticamente así, y la abducción que presumiblemente algo se comporta así. La abducción es la forma de argumentación que amplía nuestro saber; es la regla conforme a la cual introducimos nuevas hipótesis. Por consiguiente, sólo el pensamiento abductivo hace avanzar el proceso de investigación. Por deducción desarrollamos consecuencias a partir de las hipótesis valiéndonos de ciertas condiciones iniciales. Aplicamos estas hipótesis a casos particulares y deducimos así previsiones de acontecimientos que deben producirse si la hipótesis es correcta. Por inducción verificamos si se confirman los pronósticos y con qué probabilidad. La inducción es, pues, la forma lógica del proceso de la investigación propiamente dicho en la medida en que éste tiene que examinar la validez fáctica de las hipótesis. La forma de inferencia analíticamente vinculante, la deducción, es la menos importante desde el punto de vista de la lógica del *progreso* científico: pues deductivamente no obtenemos ninguna *nueva* información[69].

Son importantes desde el punto de vista de la lógica de la investigación la abducción y la inducción. Las informaciones que fluyen de la experiencia entran por este camino a formar parte de nuestras interpretaciones. El contenido de nuestras teorías sobre la realidad es ampliado de forma abductiva por la búsqueda de nuevas hipótesis, mientras que inductivamente controlamos la concordancia de las hipótesis con los hechos.

[69] «En la deducción o inferencia necesaria partimos de un estado de cosas hipotético que definimos bajo determinados aspectos abstractos. Entre los caracteres a los que en este procedimiento no prestamos ninguna atención está el de si la hipótesis de nuestras premisas corresponde más o menos al estado de cosas en el mundo externo. Consideramos ese hipotético estado de cosas y llegamos a la conclusión siguiente: sea cual fuere el curso que tiene el universo en otros aspectos, siempre y cuando la hipótesis pueda considerarse realizada, resultará invariablemente verdadero algo distinto que no había sido expresamente asumido en aquella hipótesis» (*Lectures on Pragmatism*, en *op. cit.*, V, 161).

La abducción es el proceso genético de una hipótesis explicativa. Es el único procedimiento lógico que permite la introducción de una nueva idea; pues la inducción se limita a determinar un valor, y la deducción se limita a desarrollar las consecuencias necesarias de una pura hipótesis (...). Su única justificación (de la abducción) estriba en que la deducción puede derivar de una sospecha abductiva una previsión que puede ser comprobada por inducción y que si alguna vez, en general, hemos de experimentar algo o comprender fenómenos, ello tiene que tener lugar necesariamente por abducción [70].

El razonamiento abductivo tiene en cuenta ese momento de la realidad no aprehensible desde el punto de vista de la lógica del lenguaje, que la doctrina de las categorías de Peirce concibe como cualidad. El razonamiento inductivo da cuenta del otro momento de la facticidad de la realidad, que corresponde a la función denotativa del lenguaje y se presenta más tarde como categoría de la secundeidad:

Las deducciones que nosotros fundamos en la *hipótesis* que ha resultado de la abducción dan lugar a predicciones condicionales relativas a nuestra experiencia futura. Esto quiere decir que *inferimos* deductivamente que, si la hipótesis es verdadera, cualesquiera fenómenos futuros de un tipo determinado tienen que tener este o aquel carácter. En consecuencia, iniciamos una serie de cuasi-experimentos para verificar estas previsiones y llegar así a una estimación definitiva del valor de la hipótesis; llamo inducción a este último procedimiento [71].

A la forma de inferencia analítica que representa la *deducción* Peirce la distingue de la inducción y la abducción como formas sintéticas de inferencia. Lógicamente puede considerarse a estas dos formas como variaciones del silogismo necesario. Si elegimos

[70] Ibid., 171.

[71] *Scientific Method,* en *op. cit.,* nota a pie de página del párrafo 115; con la expresión *cuasi-experimento* se trata de evitar una interpretación demasiado restringida de la inducción: «Por cuasi-experimento entiendo el conjunto de procedimientos de producción o de descubrimiento de un estado de cosas, que permita la aplicación de las predicciones condicionales que he deducido de la hipótesis, y el procedimiento por el que constato en qué medida se cumple la predicción» (ibid.). La estrategia de verificación que exige la regla de la inferencia inductiva implica, por lo demás, la elección de las consecuencias más improbables. Una hipótesis queda sometida a una verificación tanto más seria cuando mayor es la probabilidad de falsación: «La verificación tiene que consistir en elaborar con base en la hipótesis predicciones relativas a los resultados del experimento, en particular predicciones cuya verdad, sin esa hipótesis, es altamente improbable, y proceder a experimentos para establecer si estas predicciones son verdaderas o no» (ibid., 89).

el silogismo *Bárbara* como ejemplo típico de deducción, podemos concebir al enunciado universal de la primera premisa como hipótesis nomológica, al caso singular de la segunda premisa como expresión de las condiciones iniciales de una hipótesis nomológica y, finalmente, a la conclusión como predicción. Deduzco la predicción a partir de la ley como resultado (efecto) de un caso (causa). Peirce habla de *abducción* cuando no derivamos deductivamente el resultado a partir de la ley y del caso, sino que derivamos el caso a partir del resultado y de la ley. Por resultado entendemos en este contexto un hecho imprevisto que no habría podido predecirse a partir de las interpretaciones vigentes. Es inexplicable porque nos falta la hipótesis con cuya ayuda podríamos inferir la causa a partir del resultado. El rendimiento específico de la abducción consiste, por tanto, en la búsqueda y descubrimiento de una hipótesis apropiada que nos permita inferir el caso a partir del resultado y de la ley [72]. Y hablamos, finalmente, de *inducción* cuan-

[72] PEIRCE comprende bajo el término de abducción dos procedimientos distintos sin diferenciarlos de forma suficientemente clara. Por una parte entiende por abducción simplemente la aplicación de una hipótesis nomológica con vistas a una explicación causal: lo que hacemos entonces es inferir el caso a partir de un resultado con la ayuda de una regla válida. Esta derivación conduce a una hipótesis explicativa que puede ser sometida a su vez a verificación (cfr. más adelante, nota 97). En la sección *Deduction, Induction and Hypothesis* (en *op. cit.*, II, 619 y sigs.; *Schriften*, I, cit., págs. 373 y sigs.), PEIRCE ilustra esta *aplicación explicativa* del razonamiento abductivo valiéndose del ejemplo de Napoleón. Sin embargo, la aplicación de la abducción que interesa para la reconstrucción de la posibilidad del progreso científico es la aplicación *innovadora*. Partiendo de un resultado (inesperado), *buscamos* una regla con cuya ayuda podamos inferir un caso: la regla misma, por tanto, no aparece todavía supuesta como válida. De aquí que la representación de la inferencia abductiva: de una regla (como premisa mayor) y de un resultado (como premisa menor), el caso (como conclusión), no sea aquí completamente pertinente; la mayor es ella misma resultado, y un descubrimiento *regularizado* de la nueva hipótesis nomológica, exento de las contingencias de la ocurrencia feliz, sólo es pensable cuando el resultado inesperado conduce a una negación *determinada*, es decir, a una modificación de la hipótesis nomológica que se ha rechazado dentro del ámbito semántico ya trazado por ella. Además, PEIRCE piensa también en la vía de una generalización superinductiva. Partiendo de una regularidad empírica, con la que están dados caso y resultado, buscamos una hipótesis de la que pueda derivarse una de las dos magnitudes con la ayuda de la otra: tenemos entonces «una mezcla de inducción e hipótesis, que se apoyan una a la otra; y éste es el carácter que tienen la mayor parte de las teorías de la física» (ibid., 648; *Schriften*, I, cit., pág. 389). Peirce aclara este procedimiento valiéndose del ejemplo de la teoría cinética de los gases y define así la relación entre abducción e inducción: «La gran diferencia entre inducción e hipótesis estriba en el hecho de que la primera infiere la existencia de fenómenos tal como nosotros los hemos observado en casos similares, mientras que la hipótesis supone algo distinto de lo que hemos observado direc-

do ni inferimos deductivamente el resultado a partir de la ley y del caso *ni abductivamente* el caso a partir del resultado y de la ley, sino la ley a partir del caso y del resultado. El caso comprende las condiciones de una previsión producidas experimentalmente o seleccionadas cuasi experimentalmente, y el resultado es la conclusión de un experimento que confirma la predicción condicional. De ambos puede inferirse la validez de aquella hipótesis en virtud de la cual podemos deducir el resultado —a partir del caso o respectivamente el pronóstico a partir de las condiciones.

La conexión, desde la perspectiva de la lógica de la investigación, de los tres modos de inferencia representa las reglas conforme a las cuales hemos de proceder si el proceso de investigación ha de cumplir la determinación que le define: es decir, conducir a largo plazo a enunciados verdaderos sobre la realidad. Más difícil que la codificación descriptiva de estas reglas es la explicación de *por qué* garantizan *de hecho* la meta del proceso de investigación. La forma de inferencia que conduce de manera inmanentemente constrictiva a enunciados correctos, la deducción, debe esta prerrogativa a su carácter analítico; lo que significa que realmente no aporta ninguna nueva información y resulta estéril para el progreso del conocimiento. Las formas sintéticas de inferencia, en cambio, sobre las que descansa este progreso no son concluyentes; no podemos ver *a priori* por qué habrían de ser válidas. «Sólo sabemos una cosa: que si nos atenemos confiadamente a esos modos de inferencia, vistos los casos en conjunto, nos estaremos aproximando a la verdad» [73].

En ocasiones Peirce apunta una explicación empírica de la validez en términos de la lógica de la investigación de la abducción

tamente. Por ello, si extendemos una inducción más allá de los límites de nuestra experiencia, la inferencia asume la naturaleza de una hipótesis. Sería absurdo decir que no poseemos ninguna garantía inductiva para una generalización que sobrepase un poco los confines de la experiencia (...). Sin embargo, si la inducción es impulsada demasiado lejos no podemos prestarle demasiada fe, a menos que encontremos que una extensión tal explica algún hecho que nosotros podamos observar y efectivamente observamos» (ibid.). Vemos, pues, que Peirce entiende por abducción dos procedimientos distintos. El primero sirve para la explicación causal de un acontecimiento y lleva, en caso de una hipótesis nomológica dada, a una hipótesis explicativa. El segundo, en cambio, sirve para el *descubrimiento* de una hipótesis nomológica. En este segundo caso, interesante desde el punto de vista de la lógica de la investigación, se trata o de la modificación de una hipótesis nomológica dada, pero refutada por un resultado inesperado, o bien del ascenso superinductivo de una fórmula, obtenida inductivamente en caso de uniformidades, a una hipótesis que se «adapta» a la fórmula.

[73] *Grounds of Validity*, en *op. cit.*, V, 354; *Schriften*, I, cit., pág. 245.

y la inducción. Estas reglas, productivas para la obtención de informaciones, podrían ser, en tanto que regularidades del comportamiento orgánico, el resultado de una selección natural. «¿Cómo se explica la existencia de esta facultad? En *un* sentido, sin duda alguna, por selección natural. Dado que la selección natural es absolutamente necesaria para la preservación de un organismo tan delicado como el humano, la raza que no la haya poseído no habrá sido capaz de sobrevivir. Esto explica la amplitud de su implantación. Pero ¿cómo ha sido posible?» Peirce acaba dándose cuenta de que la cuestión de la validez de las reglas lógicas no puede recibir una respuesta inmediatamente *empírica,* sino que exige primero una respuesta en términos de lógica trascendental: «¿Por qué razón los hechos son habitualmente tal y como los representan las conclusiones inductivas e hipotéticas derivadas de premisas verdaderas? Los hechos de un determinado género son por lo regular verdaderos cuando son verdaderos los hechos que están en determinadas relaciones (lógicas) con ellos; ¿cuál es la razón? He aquí el problema» [74].

Se trata de la cuestión lógico-trascendental de las condiciones del conocimiento posible. Ello se pone de manifiesto en el hecho de que la validez de la abducción y de la inducción ni puede demostrarse en términos de lógica formal ni tampoco puede ser explicada empíricamente (u ontológicamente por referencia a la estructura de la realidad): «Por una parte, la validez de una inferencia probabilística no puede resultar de la determinación de los objetos, de un *factum;* por otra parte, tal inferencia tampoco puede reducirse a la forma que es válida con independencia de cómo puedan ser los hechos» [75]. Peirce retoma el problema de Kant, pero no en el sistema de referencia kantiano. No se interesa por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori,* sino por la posibilidad del pensamiento sintético en general. Kant supone que los juicios sintéticos, al hilo de los cuales explora como es trascendentalmente posible el conocimiento, tienen la misma validez incuestionable que los juicios analíticos.

Peirce afirma tan sólo que las inferencias sintéticas tienen que valer de hecho, si ha ser posible algo así como un proceso de investigación contingente en su conjunto. Dado que nos vemos

[74] Ibid., 341; *Schriften,* I, cit., pág. 236.
[75] Ibid., 347; *Schriften,* I, cit., pág. 241.

forzados a concebir la realidad como el correlato de un proceso de investigación con resultados a largo plazo, podemos estar seguros de la validez efectiva del pensamiento sintétitco por el hecho de que existe algo real. Y el problema de las condiciones de su posibilidad «equivale al problema de saber por qué existe en general algo real» [76]. Peirce está convencido de poder responder a este problema con su teoría de la realidad:

> Si (...) no existe nada real, entonces toda cuestión, al presuponer que algo existe —ya que afirma su propia urgencia—, presupone que sólo existen ilusiones. Pero también la existencia de ilusiones es una realidad; pues una ilusión actúa sobre todos los hombres o no lo hace sobre todos. En el primer caso se trata de una realidad de acuerdo con nuestra teoría de la realidad; en el segundo caso es independiente de la constitución intelectual de cualquier individuo, a excepción de aquellos sobre los que actúa contingentemente. La respuesta a la pregunta «¿por qué algo es real?» es entonces la siguiente: esta pregunta significa «admitiendo que exista algo, ¿por qué entonces algo es real?» La respuesta es que precisamente esa existencia es por definición realidad (...). Con esto pretendo haber mostrado que es posible mantener una teoría consecuente en lo que respecta a la validez de las leyes de la lógica usual [77].

Sin embargo, es fácil ver que la argumentación de Peirce se mueve en un círculo. Con un concepto de realidad derivado de la lógica de la investigación, Peirce presupone ya que la existencia de un estado de cosas no puede ser concebida con independencia de las inferencias sintéticas. Entonces resulta obvio que de un estado de cosas cualquiera se sigue, bastando que tenga que suponérselo como existente, que también esos modos de inferencia tienen que ser válidos. Nietzsche ha desarrollado en cambio un concepto perspectivista de verdad y un concepto irracionalista de realidad que muestran cómo es perfectamente concebible una realidad que se disuelve en un pluralismo de ficciones perspectivistas y que se constituye como una multiplicidad de aspectos en principio todos igualmente arbitrarios. Sobre el trasfondo de este concepto antagonista de lo que Peirce entiende por realidad se hace evidente la tautología. Si partimos del hecho de que la realidad no se constituye con independencia de las reglas a las que está sometido el proceso de investigación, la referencia a esta realidad no puede

[76] Ibid., 351; *Schriften,* I, cit., pág. 243.
[77] Ibid., 352; *Schriften,* I, cit., págs. 243 y sigs.

servir de apoyatura para fundamentar la validez de las reglas del proceso de investigación, es decir, de los modos de inferencia [78].

De entrada, en favor de su validez no habla nada más, ni tampoco menos, que la convicción fundamental de que ha existido hasta ahora un proceso acumulativo de aprendizaje, y de que si éste fuese continuado metódicamente como proceso de investigación durante suficiente tiempo conduciría necesariamente a un conocimiento completo de la realidad. Con lo que enlaza como postulado la expectativa de que se realicen las condiciones empíricas, en las que, efectivamente, pueda consumarse el proceso de investigación. Pero con ello no se responde a la pregunta: ¿Por qué razón los hechos son habitualmente tal y como los representan las conclusiones inductivas e hipotéticas derivadas de premisas verdaderas?

La validez de las reglas lógicas del proceso de investigación, si entendemos a éste como el sistema de referencia de la objetivación posible de la realidad, no puede ser más que la validez de reglas trascendentales. Por otra parte, a las formas de inferencia no se las puede considerar incondicionalmente como trascendentalmente necesarias, ya que no valen universalmente, siempre y en todas partes, sino que tan sólo fundamentan la validez de un método que a *largo plazo* conduce a enunciados verdaderos. Las formas sintéticas de inferencia posibilitan conclusiones que no se justifican por el hecho de ser necesariamente verdaderas o probables; deben su validez únicamente a la circunstancia de ser resultados de un método «que si se sigue consecuentemente debe llevar al investigador a la verdad o, en cualquier caso, a dirigir sus conclusiones de tal forma que se aproxime al valor límite de la verdad» [79]. Las reglas lógicas del proceso de investigación no fijan en modo alguno con necesidad trascendental las condiciones del conocimiento posible. De otro modo los juicios implicados en ellas serían juicios sintéticos *a priori*. Pero sí que establecen un procedimiento que, aplicado de manera continuada en condiciones empíricas, multiplica las opiniones reconocidas intersubjetivamente. En tanto que determinaciones de un método, si es exclusivamente ese método el que garantiza la obtención de enunciados verdaderos, esas reglas cumplen el papel

[78] PEIRCE no duda en formular esta tautología: «Dado que todo el saber procede de inferencias sintéticas, debemos inferir del mismo modo que toda certeza humana estriba solamente en el hecho de que sabemos que los procesos por los cuales hemos adquirido nuestro saber son tales que en general deben habernos conducido a conclusiones verdaderas» (*Probability of Induction*, en *op. cit.*, II, 693; *Schriften*, I, cit., pág. 370).

[79] *Scientific Method*, en *op. cit.*, VII, 110.

de condiciones trascendentales de objetos posibles de la experiencia, pero no pueden ser deducidas de la constitución de una conciencia en general, sino que son contingentes en su totalidad.

Entre todos los métodos que conducen a opiniones verdaderas, el método de la investigación es el que fácticamente ha obtenido mayor número de éxitos. Peirce discute otros tres métodos, además del *scientific method,* los llama *method of tenacity, method of authority y apriori-method.* Cada uno posee sus ventajas, pero todos quedan derrotados por el método científico si el criterio de evaluación que se utiliza es el de cuál es la mejor manera de llegar a opiniones defintivamente válidas, es decir, a convicciones que no resulten problemáticas, sino confirmadas por los acontecimientos futuros. De este criterio depende la cuestión de en qué sentido pueden «valer» las conclusiones del proceso de investigación. Mientras que en Kant las determinaciones de la conciencia trascendental, es decir, las formas de intuición y las categorías del entendimiento, definen las condiciones de la objetividad del conocimiento y con ello el sentido de la verdad de los enunciados, este concepto de verdad resulta para Peirce no tanto de las reglas lógicas del proceso de investigación, como del *contexto objetivo de la vida* en la que el proceso de investigación cumple funciones que pueden especificarse; a saber: la estabilización de opiniones, la eliminación de incertidumbres, la adquisición de convicciones no problemáticas —*fixation of belief*—. El contexto objetivo en el que los tres modos de inferencia cumplen esta tarea es la esfera funcional de la acción racional con respecto a fines. Pues una convicción se define por el hecho de que orientamos nuestro comportamiento conforme a ella. «La convicción consiste principalmente en el hecho de que está uno dispuesto reflexivamente a dejarse guiar en su actividad por la fórmula de la que se está convencido» [80]. «La esencia de la convicción (...) estriba en el establecimiento de una forma de comportamiento, y las diferentes convicciones se distinguen por los diferentes tipos de acciones a los que dan origen» [81].

Una convicción es una regla de comportamiento, pero no el comportamiento mismo determinado por la costumbre. La seguridad del comportamiento es el criterio de su validez: a una convicción no se la problematiza mientras los modos de comportamiento que dirige no fracasen ante la realidad. Pero en cuanto un hábito de

[80] *Lectures on Pragmatism,* en *op. cit.,* V, 27.
[81] *How to Made our Ideas Clear,* en *op. cit.,* V, 398; *Schriften,* I, cit.

comportamiento se ve sacudido por las resistencias de la realidad, aparecen las dudas sobre la orientación que dirige el comportamiento. La perturbación de los *habits* (hábitos) hace que surjan las dudas sobre la validez de las *beliefs* (convicciones) correspondientes. Y las dudas dan lugar a esfuerzos dirigidos a encontrar nuevas concepciones que estabilicen de nuevo el comportamiento perturbado [82]. Los resultados de la inferencia sintética sólo resultan significativos en la esfera de funciones de este comportamiento habitual, racional con respecto a fines y controlado por sus frutos. Las convicciones verdaderas definen el ámbito del comportamiento futuro que el sujeto agente tiene bajo control [83].

Las convicciones válidas son enunciados universales sobre la realidad que, en condiciones iniciales dadas y sobre la base de pronósticos condicionales, se los puede transformar en recomendaciones técnicas. Esto y sólo esto constituye el contenido del pragmatismo:

> El pragmatismo es el principio de que todo juicio teórico que se puede expresar en un enunciado de modo indicativo es la forma confusa de un pensamiento cuyo único significado —si es que tiene alguno— está en su tendencia a proporcionar validez a la máxima práctica correspondiente, que se puede formular como un enunciado condicional cuya apódosis está en modo imperativo [84].

De esta hipótesis fundamental se puede derivar un criterio pragmático de significado, que permite eliminar enunciados carentes de sentido [85] y precisar el sentido de conceptos confusos. Pero la

[82] Cf. *What Pragmatism Is*, en *op. cit.*, V, 417.

[83] Por eso, para desarrollar el significado de un pensamiento lo único que tenemos que hacer es determinar los modos de comportamiento que produce, pues lo que un objeto significa consiste simplemente en los modos de comportamiento que implica. Ahora bien, la identidad de un modo de comportamiento depende de la manera en que podrá llevarnos a obrar no sólo en las circunstancias que es probable que surjan, sino también en las circunstancias que pudieran surgir, por improbables que puedan ser. Lo que es un modo de comportamiento depende de *cuándo* y *cómo* nos induce a actuar» (ibid., V, 400; *Schriften*, I, cit., pág. 337).

[84] *Lectures on Pragmatism*, en *op. cit.*, V, 18.

[85] La famosa pero no particularmente clara formulación de la llamada máxima pragmatista se encuentra en el ensayo de 1878 *How to Make our Ideas Clear*, en *op. cit.*, V, 402; cfr. también ibid., V, 398. En su artículo sobre el pragmatismo de 1902, PEIRCE explica esta máxima; cfr. *Collected Papers*, cit., V, I y sigs. En él se encuentra también una formulación más clara: «In order to ascertain the meaning of intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception» (ibid., 9).

intención de lo que Peirce llama pragmatismo, y más tarde pragmaticismo, para protegerlo de interpretaciones psicologistas erróneas, apunta más lejos. No se trata de derivar un criterio de sentido, sino de plantearse el problema central de una lógica de la investigación que se deja guiar por la experiencia fundamental del positivismo: *la de cómo es posible el progreso científico.* El pragmatismo da una respuesta a este problema legitimando la validez de formas sintéticas de inferencia a partir del contexto trascendental de la acción instrumental.

Las convicciones cristalizan en conceptos. A estos conceptos se los puede explicitar en juicios universales, que tienen forma de hipótesis nomológicas. Y a éstas, a su vez, se las puede interpretar a partir de las consecuencias que se pueden derivar de ellas en calidad de pronósticos condicionales. La corrección y ampliación de los conceptos se mueven en procesos de inferencia, en los que abducción, deducción e inducción se complementan y presuponen mutuamente. (Conceptos y juicios pueden desarrollarse en silogismos, al igual que los silogismos pueden condensarse en juicios y conceptos.) Pero este «movimiento del concepto» no es ni absoluto ni autosuficiente; su sentido lo obtiene tan sólo del *sistema de referencia* de la acción instrumental posible. Su objetivo es la eliminación de la inseguridad en el comportamiento. Por eso todas las formas lógicas (concepto, juicio e inferencia) están referidas de forma trascendentalmente necesaria al sentido pragmatista de los universalidades representadas por signos. La forma primitiva de la relación encuentra su expresión en la predicción condicional de qué acontecimientos se presentaron en condiciones susceptibles de especificación, lo que en principio quiere decir: en condiciones manipulables. De ahí que el sentido de la validez de los enunciados se mida en la capacidad de disposición técnica que nos confieren sobre el entramado de magnitudes empíricas. Los enunciados se refieren a *«would-acts, woulds-dos of habitual behaviour; and no agglomeration of actual heppenings can ever completely fill up the meaning of a would-be»* [86]. Según esto, también la finalidad de las hipótesis es la seguridad y la ampliación de la actividad controlada por el éxito: «Su finalidad (de la hipótesis) es la de conducir, tras someterse a la prueba del experimento, a la eliminación de cualquier imprevisto y a la creación de un hábito de espera positiva

[86] *A Survey of Pragmatism*, en *op. cit.*, V, 467.

que no quede defraudado»[87]. Así los modos de inferencia no están integrados meramente *a posteriori* en la esfera funcional de la acción instrumental, sino que esa esfera representa las condiciones de validez de esos modos. En un pasaje Peirce se vuelve contra la lógica de enunciado de Morgan con el siguiente argumento: «La lógica formal no debe ser demasiado formal; debe representar un hecho psicológico si no quiere correr el riesgo de degenerar en un pasatiempo matemático»[88]. Esta afirmación no debe entenderse en sentido psicologista, pues Peirce protesta una y otra vez con energía contra la confusión de los contenidos intencionales con acontecimientos psíquicos. Pero al mismo tiempo insiste en el hecho de que las formas lógicas pertenecen, también categorialmente, a los procesos fundamentales de la vida, en el marco de los cuales asumen funciones. En este sentido Peirce concibe los tres modos de inferencia como funciones de un proceso vital.

La deducción tiene en esta perspectiva la función de una «decisión». La conclusión a la que conduce «es» una determinada reacción comportamental que resulta de la aplicación de una regla general de comportamiento a un caso particular: «El conocimiento de un resultado (en el sentido de la conclusión de un silogismo en *modo Barbara)* tiene la naturaleza de una decisión de actuar de cierta manera en una ocasión dada»[89]. Para subrayar que el ciclo de la actividad controlada por el éxito es un proceso vital, Peirce establece una analogía entre las reacciones comportamentales del animal que transcurren conforme al modelo del arco reflejo y la acción instrumental del hombre mediada por procesos de inferencia.

> De hecho, virtualmente tiene lugar un silogismo en *modo Barbara* cuando estimulamos el anca de una rana decapitada. La conexión entre el haz nervioso aferente y el eferente, cualquiera que sea la forma en que se la conciba, constituye un hábito comportamental *(nervious habit)*, una regla de acción que es el análogo fisiológico de la premisa universal del silogismo. La turbación del equilibrio en el sistema ganglionar, producida por estimulación, es la forma fisiológica de lo que considerado desde el punto de vista psicológico es una percepción sensorial y desde el punto de vista lógico la ocurrencia de un caso. La descarga a través del haz nervioso eferente es la forma fisiológica de lo que en sentido psicológico es una volición y en sentido lógico la inferencia de un resultado. Si pasamos de las formas inferiores a las formas más altas de la inervación, los equivalentes fisiológicos escapan fácilmente a nuestra aten-

---

[87] *Lectures on Pragmatism*, en *op. cit.*, V, 197.
[88] *Elements of Logic*, en *op. cit.*, II, 710.
[89] Ibid., 711; *Schriften*, I, cit., pág. 229.

ción. Pero desde el punto de vista psicológico seguimos encontrando siempre: 1) el hábito comportamental, que en su forma más alta corresponde a la premisa mayor del *modo Barbara;* 2) el sentimiento *(feeling)* o conciencia de lo presente, que corresponde a la premisa menor del *modo Barbara,* y 3) la volición, que corresponde a la conclusión del *modo Barbara*[90].

La abducción conduce al estímulo que desencadena la acción, al «*caso*», y la inducción conduce a la «*regla*» estabilizadora del comportamiento, del mismo modo que la deducción lleva a la reacción comportamental misma, al «resultado». Peirce cree que desde este punto de vista tiene sentido hacer corresponder a las formas de inferencia un determinado elemento de la esfera de la acción. A la abducción, que encuentra a un resultado imprevisto una regla apropiada, que permite dar con un caso que explica el resultado, corresponde el *elemento sensorial:* los datos de los sentidos sólo son inmediatos en apariencia; sólo pueden ser identificados por mediación de los procesos de inferencia. A la inducción que infiere del caso particular y del resultado la validez de la regla destinada a asegurar la predicción del acontecimiento (resultado) a partir de las condiciones iniciales (caso) corresponde el *elemento habitual:* las hipótesis universales, que subyacen a la acción racional con respecto a fines, están sometidas a una comprobación permanente, pues sólo en la medida en que pasan al *test* de la duración pueden quedar sedimentadas en hábitos de comportamiento. A la deducción, que permite la obtención del resultado a partir de la regla y del caso y deducir pronósticos condicionados, corresponde el *elemento volitivo:* al acto de acción racional con respecto a fines se lo puede entender como la realización de una deducción, así como también a ésta se la puede entender, a su vez, como acción instrumental virtualmente anticipada[91]. Así, los modos de inferencia sólo adquieren entre sí una coherencia metodológica en virtud de su puesto en la esfera funcional de la acción instrumental. Pero a esta esfera de acción no se la concibe de manera estática, sino como marco de procesos acumulativos. Es verdad que la actividad instrumental puede ser comprendida como una manipulación —efectuada según ciertas reglas en condiciones empíricas—, y entonces tiene sentido asociar la abducción con la identificación de las condiciones, la inducción con la habituación a las reglas y la deducción con el ejer-

[90] Ibid.
[91] Cf. *Deduction, Induction, Hypothesis,* en *op. cit.*, II, 643; *Schriften,* I, cit., págs. 391 y sigs.

cicio de la manipulación. Pero la conexión entre los procesos simbólicos de la inferencia y los procesos factuales de la actividad se aclara tan sólo si entendemos la actividad instrumental como el control de las condiciones externas de la existencia, control que puede ser adquirido y ejercitado tan sólo en las condiciones de un *proceso acumulativo de aprendizaje:* toda actividad, según reglas técnicas, es al mismo tiempo una puesta a prueba de estas reglas, todo fracaso de una actividad de resultado controlado es al mismo tiempo la refutación de una hipótesis, toda reorientación de un sistema de comportamiento que se ha visto perturbado representa a la vez una ampliación de un poder de disposición técnica ejercitado hasta entonces y el resultado de un proceso de aprendizaje. La investigación es la forma de reflexión de este proceso de aprendizaje precientífico, inicado ya con la acción instrumental como tal. El proceso de investigación cumple de todos modos tres condiciones adicionales: 1) aísla el proceso de aprendizaje del proceso vital: por eso el ejercicio de operaciones se reduce a controles de resultados seleccionados; 2) garantiza precisión y fiabilidad intersubjetiva, por eso la acción asume la forma abstracta de la experimentación, mediada por procesos de cuantificación, y 3) sistematiza el progreso del conocimiento; en consecuencia, se integra el mayor número posible de hipótesis universales en conexiones teóricas lo más simples posibles, que presentan la forma de sistemas de enunciados hipotético-deductivos.

Mientras permanece a la vista el marco pragmatista de nuestros procesos de aprendizaje, tanto la formación de hipótesis como la deducción de previsiones condicionales y la verificación de hipótesis en base a tales previsiones son reconocidas como el elemento necesario que son en el sistema autorregulado de la actividad y el aprendizaje acumulativo. La misma identificación de acontecimientos particulares requiere ya categorías que implican hipótesis nomológicas universales. Por eso todo acontecimiento que falsifique una previsión deducida de una hipótesis tiene que ser subsumido bajo enunciados alternativos para que lo podamos concebir *como* algo. Pero en el proceso institucionalizado de la investigación las proposiciones teóricas y los controles empíricos selectivos se disocian de tal forma que se puede llegar a perder de vista la estructura lógica de la experiencia. Como consecuencia de ello se produce una psicologización de asuntos atinentes a la lógica de la investigación. Se hace irreconocible como relación lógica el hecho de que las falsaciones fuercen la producción abductiva de nuevas hipótesis, y

adopten así la función de una negación determinada. En cuanto *test* y conjetura, acción e hipótesis sólo se han relacionado entre sí de forma externa, la abducción no puede aparecer más que como un proceso contingente de la psicología de la investigación. Unicamente dentro del marco trascendental de la actividad instrumental es posible ver que en realidad las nuevas hipótesis tienen que ser formuladas según las reglas de la abducción y no abandonadas al arbitrio de una fantasía creadora de hipótesis. En el sistema de referencia pragmatista se pone de manifiesto también, por otra parte, que entre la deducción de hipótesis nomológicas y su confirmación inductiva no existe una relación exclusivamente lógica. Desde un punto de vista lógico, el resultado de una experiencia sólo puede ser concluyente en el caso de la falsación [92]. Pero si el hecho del progreso científico no puede ser negado en serio, entonces sólo se lo puede explicar por la fuerza verificadora que tiene la confirmación inductiva de las hipótesis. La validez de la inducción, como la de la abducción, sólo puede fundamentarse mediante esa su *conexión metalógica* con la deducción, que con la esfera funcional de la acción instrumental se presenta como marco trascendental de la posible estabilización de hábitos de comportamiento y el posible incremento del saber utilizable técnicamente.

El valor trascendental de la conexión de la actividad instrumental con los tres modos de inferencia se puede ver en el hecho de que progresamos aprendiendo de concepciones problematizadas a convicciones nuevas, susceptibles de convertirse en hábitos, únicamente cuando concebimos la realidad bajo un determinado esquema. Esta objetivación de la realidad de la naturaleza queda fijada mediante las formas de inferencias coordinadas en el ámbito de la acción.

Pues sólo podemos encontrar abductivamente nuevas hipótesis, sólo podemos deducir de ellas predicciones condicionadas y sólo podemos confirmar las hipótesis subyacentes por inducción continuada, cuando atribuimos a la naturaleza misma algo así como una acción instrumental. Debemos actuar como si los acontecimientos observables fuesen productos de un sujeto que, en condiciones de partida contingentes, saca incesantemente conclusiones en *modo Barbara*, según una serie finita de reglas definitivamente válidas, y que después genera también los acontecimientos deducidos, de

[92] En esto se basa la tesis de la falsación de Popper: K. R. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen, 1966.

acuerdo con los pronósticos adelantados. Ese sujeto sería la naturaleza, que ha hecho propias todas las «leyes de la naturaleza» como normas de su comportamiento. Sólo cuando el hombre que actúa instrumentalmente construye bajo esta perspectiva su entorno natural y se proyecta como socio de una naturaleza que actúa instrumentalmente puede confiar en el éxito de su método:

> Nosotros concebimos habitualmente la naturaleza como si efectuase sin interrupción deducciones en *modo Barbara.* Es nuestra metafísica natural y antropomórfica. Pensamos que existen leyes de la naturaleza que son sus reglas o premisas mayores. Pensamos que los casos se presentan bajo el supuesto de estas leyes; estos casos consisten en la predicación o en la ocurrencia de *causas* que representan el término medio de los silogismos (de la naturaleza). Pensamos, en fin, que la ocurrencia de causas, en virtud de las leyes de la naturaleza, entraña como consecuencia efectos que son las conclusiones del silogismo (de la naturaleza). Concibiendo la naturaleza de esta forma, es natural entender que la ciencia de la naturaleza *(science)* tiene una triple misión: 1) el descubrimiento de leyes, que tiene lugar por inducción; 2) el descubrimiento de causas, que realiza mediante la inferencia hipotética; 3) la previsión de efectos, realizada por la deducción [93].

La proyección del esquema de la acción humana sobre la naturaleza significa que la esfera funcional de la acción instrumental es el marco trascendental que define las condiciones de la objetividad de enunciados posibles sobre lo real. En el plano de los procesos de investigación, la esfera de acción ha asumido la forma de la experimentación: las condiciones trascendentales de la experiencia posible son idénticas a las condiciones de la experimentación posible. En la experimentación, mediante una sucesión controlada de acontecimientos, ponemos en relación por lo menos dos magnitudes empíricas.

Esta relación cumple dos condiciones: puede expresarse *gramaticalmente* en forma de pronóstico condicionado que puede ser deducido de una hipótesis nomológica general a partir de condiciones iniciales; y al mismo tiempo se deja representar *de hecho* bajo la forma de una acción instrumental que manipula las condiciones iniciales de forma que el resultado de las operaciones puede controlarse por el efecto obtenido. La relación entre magnitudes empíricas, a la que subyace una «ley de la naturaleza», puede ser *expresada* en un enunciado de la forma: siempre que *x*, entonces *y;*

---

[93] *Elements of Logic,* en *op. cit.,* II, 713; *Schriften,* I, cit., págs. 229 y sigs.

y al mismo tiempo puede ser *representada* mediante una operación que produce el estado *y*, provocando el estado *x*. El enunciado puede ser entendido como la *formulación* del plan o de la intención que guía la *operación*. Es la forma exacta de una convicción *(belief)* que actúa como una regla determinada de la acción instrumental *(habit)*.

Esta regla es cumplida por un cierto número arbitrario de operaciones futuras, que, si la regla es empíricamente verdadera, se caracterizan por el hecho de que, cuando las condiciones son las mismas, tienen que producir el mismo efecto. Pero entonces *cada una* de estas operaciones tiene que «significar» más que el hecho particular que cada una «es». Con cada experimento particular nos aseguramos de una relación general que tiene que encontrar confirmación, bajo las mismas condiciones, en todas las futuras repeticiones del mismo experimento:

> De hecho, no es en un experimento, sino en un fenómeno experimental, en lo que debe consistir el significado racional. Cuando el experimentador habla de un fenómeno, como, por ejemplo, del «fenómeno de Hall», del «fenómeno de Zeeman» y de sus modificaciones, del «fenómeno de Michelson» o del «fenómeno del damero», no se está refiriendo a un acontecimiento particular cualquiera sucedido a alguien en un pasado muerto, sino a algo que *con seguridad sucederá* en un futuro vivo a cualquiera que cumpla determinadas condiciones. El fenómeno consiste en el hecho de que cuando un experimentador actúe según un esquema definido que tiene en la mente, acto seguido acontecerá algo distinto que sacudirá la duda del escéptico como el fuego celestial en el altar de Elías [94].

Los efectos obtenidos en condiciones experimentales son siempre obtenidos en un experimento *singular*, y significan, no obstante, la constatación de una relación *universal*. El evento singular es al mismo tiempo un fenómeno general, precisamente porque garantiza que todas las operaciones efectuadas en el futuro, que repitan el experimento inicial en las mismas condiciones, tienen que conducir al «mismo efecto». Que suceda así no es, sin embargo, resultado de la experiencia, sino una necesidad *a priori:* la actividad experimental viene definida por el hecho de que permite en principio un número indefinido de repeticiones rigurosas y fuerza a los resultados a repetirse indefinidamente. Pues sólo bajo este presupuesto cabe montar un experimento con el propósito de una falsación intersubjetivamente constrictiva.

---

[94] *What Pragmatism Is*, en *op. cit.*, V, 425.

Dado que para la verificación de un determinado pronóstico *es bastante en principio* con *un solo* experimento, los posibles límites del ámbito de aplicación de una hipótesis nomológica formulada de entrada en términos universales pueden ser descubiertos mediante la variación sistemática de las condiciones iniciales, pues la determinada regla técnica que sigo en cada experimento particular realiza tan sólo uno de entre los infinitos pronósticos que puedo deducir de una hipótesis nomológica subyacente. Pero cada uno de estos efectos producidos en condiciones experimentales es, *a priori,* universal, o sea, que tiene que presentarse necesariamente cuando no se varían las condiciones iniciales. Este carácter *a priori* está vinculado a las condiciones de la actividad instrumental; de hecho, la actividad experimental es sólo la forma de precisión de la acción instrumental en general, hecha posible mediante operaciones de medición. La esfera funcional de la actividad experimental o cuasi experimental tiene el valor de un marco trascendental: bajo las condiciones de la experimentación, la realidad es objetivada de forma que una reacción observable en la manipulación de las condiciones iniciales es, de forma trascendentalmente necesaria, un acontecimiento particular que representa por sí un efecto universal. En cierta ocasión, Peirce observa que el punto nodal del pragmatismo estriba en esta deducción de una relación necesaria entre lo universal y lo particular: «la validez de la inducción depende de la relación necesaria entre lo general y lo particular. Sobre esto concretamente se basa el pragmatismo» [95]. El que acontecimientos particulares puedan ser interpretados como generales depende de que en la esfera funcional de la acción instrumental la realidad viene objetivada bajo condiciones que producen esa relación necesaria entre lo general y lo particular: «Cada vez que se actúa de forma racional con respecto a fines se actúa en virtud de una convicción que está garantizada por un fenómeno experimental» [96].

Esta es, al mismo tiempo, la respuesta que un pragmatismo definido en términos de lógica trascendental ofrece al problema de cómo es posible el progreso científico sobre la base de la inferencia sintética. Pues la validez de la inferencia inductiva, que no puede ser demostrada lógicamente, viene así metológicamente justificada mediante la prueba de que los acontecimientos particulares, de los

[95] *Three Types of Reasoning,* en *op. cit.,* V, 170.
[96] *What Pragmatism Is,* en *op. cit.,* V, 427.

que parte la inducción, en cuanto fenómenos producidos experimentalmente, representan efectos generales [97].

Dado que las condiciones trascendentales del conocimiento posible no son establecidas por una conciencia en general, sino por

---

[97] Análogamente, la validez de la inferencia abductiva sólo puede demostrarse en el caso de la abducción simple, es decir, de la explicación causal (cf. arriba, nota 72). La derivación abductiva de una causa a partir de un resultado con la ayuda de una regla válida, lleva a una hipótesis causal; ésta puede ser verificada deduciendo pronósticos condicionados a partir de la causa supuesta (como condición inicial) y de diversas *otras* reglas. De este modo verificamos inductivamente la validez de las explicaciones abductivas (cf. *Collected Papers,* cit., II, 642). De ahí que la justificación metodológica de la inducción pueda ser utilizada también de forma indirecta para la abducción. El uso explicativo de la abducción no es, sin embargo, de interés en el contexto de la lógica de la investigación. El progreso científico se basa en la utilización innovadora de la abducción, o sea, en el hecho de que la inferencia abductiva de un resultado inesperado, que no puede ser explicado con las reglas vigentes, nos lleva a nuevas hipótesis teóricas. Este es el caso de un experimento con resultado imprevisto, que nos obliga a modificar la hipótesis nomológica de modo que puedan derivarse de ella y del resultado las condiciones iniciales efectivas (como causa del resultado). Esta modificación de la hipótesis nomológica rechazada, que está en la base de una previsión fallida, no tiene lugar, como es obvio, de forma arbitraria como efluvio de una imaginación creadora de hipótesis, sino según determinadas reglas. Pero las reglas *de esta* abducción no se pueden reducir al fundamento de la inducción. No pueden ser justificadas dentro del sistema pragmatista de referencia de la actividad racional con respecto a fines. Pues el peculiar rendimiento innovador de la abducción consiste en la elaboración de una experiencia negativa, por tanto, en una negación determinada; el resultado negativo de un experimento obliga a la reinterpretación de los predicados fundamentales de la teoría de la que se había derivado la hipótesis rechazada. Con ello la abducción parece conectar con el excedente implícito de los contenidos semánticos de los predicados, que no han sido agotados operacionalmente. Estos contenidos son no problemáticos, mientras una teoría es aplicada; pero en el caso de una transformación de la teoría quedan, por así decirlo, abiertos, y se ven de nuevo remitidos al horizonte de experiencia proporcionado por el lenguaje ordinario. Pues los paradigmas que sostienen los puntos de partida teóricos provienen de las experiencias primarias de la vida cotidiana (cf. Th. S. KUHN, *Die Struktur Wissenschaflicher Revolutionen,* Frankfurt am Main, 1967). PEIRCE ha hecho alusión a este «antropomorfismo» de la formación del modelo en la ciencia: «Tras años de investigación rigurosa, estoy plenamente convencido de que *ceteris paribus* una concepción antropomórfica —constituya o no el mejor núcleo de cristalización para la formación de la teoría— llega a la verdad con una probabilidad mucho mayor que una concepción desprovista de rasgos antropomórficos» (V, 47, nota a pie de página). Pero si a lo que conduce la abducción provocada por el fracaso de la acción instrumental es a la explicitación y desarrollo de una base experiencial precientífica almacenada en el lenguaje ordinario, entonces su fuerza de revisión la extrae de un contexto de acción comunicativa que no es captado por el sistema pragmatista de referencia. Lo que, por otra parte, no afecta al hecho de que la conexión lógica de la abducción con los otros modos de inferencia sólo se establece en el círculo funcional de la acción instrumental.

una esfera de acción, el concepto trascendental de *posibilidad* adquiere también el sentido de una directriz concreta para una actividad futura: son reales los resultados posibles de operaciones especificables, ya que estos efectos son obtenidos, no importa cuándo ni cuántas veces sean efectuadas dichas operaciones, con tal de que ello suceda en las condiciones especificadas. Las experiencias que son posibles bajo las condiciones trascendentales de la acción instrumental son instrucciones que recibo a través de la realidad en la medida en que intervengo en ella mediante operaciones: como cuestión trascendentalmente necesaria, sólo puedo hacer experiencias bajo la condición fáctica del éxito o fracaso de la actividad instrumental posible. Pero si al pragmatismo hay que concebirlo en estos rigurosos términos lógico-trascendentales, entonces el sentido de la validez de los enunciados empíricos estriba en que proporcionan a un ser vivo, que se mueve en la esfera funcional de la actividad instrumental, una capacidad de disposición técnica sobre el entorno en que fácticamente se encuentra.

Si ahora llamamos reales [98] a las relaciones afirmadas en los enunciados universales, ¿en qué sentido podemos hablar de la existencia de tales universales? Peirce vuelve a abordar el problema de los universales en el contexto del pragmatismo:

> A primera vista, la constatación de que «el objeto de la convicción definitiva, existente solamente como consecuencia de esta convicción, debería por sí misma producir la convicción» parece que es paradójica (...). El objeto de la convicción existe, es cierto, sólo porque existe la convicción, pero no es lo mismo decir que comienza a existir solamente cuando comienza a existir la convicción. Decimos que un diamante es duro. ¿Y en qué consiste su dureza? Consiste sólo en el hecho de que no hay nada capaz de arañarlo; en consecuencia, su dureza está constituida por el hecho de que algo es frotado con fuerza contra el diamante sin que éste resulte arañado por ello. Y si fuese imposible que algo fuese frotado contra él de esa forma, entonces no tendría absolutamente ningún sentido decir que es duro, igual que no tiene sentido decir que la dureza está completamente constituida por el hecho de que otra piedra es frotada contra el diamante, en ningún caso nos imaginamos que un diamante comience a endurecerse tan sólo cuando la otra piedra se restriega contra él; al contrario, decimos que es realmente duro siempre y

[98] «Lo que enuncia una proposición verdadera es *real* —en el sentido de ser como es, independientemente de lo que tú y yo podamos pensar al respecto. Pero si la proposición verdadera es una proporción condicional universal relativa al futuro, entonces lo que se anuncia en ella es un universal real destinado a influir realmente sobre el comportamiento humano; y tal es —cree el pragmatista— el contenido semántico racional de todo concepto» (ibid., 432).

que ha sido duro desde que comenzó a ser diamante. Y, sin embargo, no hubo ningún acontecimiento, realmente nada que lo distinguiese de otra cosa que no es así de dura, hasta que no se frotó contra él otra piedra[99].

En otro pasaje Peirce acentúa el carácter paradójico del concepto de realidad formulado en términos de lógica de la investigación sirviéndose de nuevo del mismo ejemplo: «¿No es una monstruosa perversión de la palabra y del concepto de *real* decir que la casualidad de que el diamante no llegara a tiempo ha impedido a la dureza del diamante obtener la *realidad* que de otro modo habría tenido sin duda?» [100]

Desde la perspectiva de un pragmatismo de orientación trascendental, la paradoja se puede resolver fácilmente: el estado de cosas universal que es la «dureza» de un objeto llamado diamante existe siempre y mientras haya diamante, independientemente del hecho de que alguien efectivamente realice el intento de rayar un diamante cualquiera con ayuda de un objeto afilado. Pero, por otra parte, no tiene ningún sentido atribuir a un objeto llamado diamante el predicado «dureza» si el enunciado no puede ser hecho, por lo menos implícitamente, en la perspectiva del sistema de referencia de la actividad instrumental posible. Contamos, ciertamente, con la existencia de una realidad que es independiente de los hombres que puedan tener una actividad instrumental y crear un consenso sobre enunciados. Pero la predicación de cualidades capta «en» esta realidad es un estado de cosas que se *constituye* sólo bajo el punto de vista de la manipulación técnica posible. Así entiendo la solución que Peirce propone de la paradoja en *Issues of Pragmaticism:*

Debemos abandonar la idea de que el estado de cosas oculto (ya sea una relación entre átomos u otra cosa) que constituye la realidad de la dureza de un diamante pueda consistir en otra cosa que en la verdad de una proposición condicional universal. De hecho, ¿a qué se refiere todo lo que enseña la *química sino* al «comportamiento» *(behaviour)* de diversos tipos posibles de sustancia material? ¿Y en qué consiste este comportamiento sino en el hecho de que, si una sustancia de cierto tipo es expuesta a una casualidad de cierto tipo se seguirá un cierto tipo de resultados sensibles, de acuerdo con nuestras experiencias precedentes? [101]

[99] *The Logic of 1873*, en *op. cit.*, VII, 340.

[100] *Issues of Pragmatism*, en *op. cit.*, V, 457. Peirce introduce el ejemplo del diamante en este sentido en 1878, en su célebre ensayo *How to Make our Ideas Clear*, en *op. cit.*, V, 403 y sigs.

[101] Ibid., 457.

La clase de todos los pronósticos condicionados que pueden explicar el concepto de dureza nos dice, a propósito de un objeto que cumpla las condiciones iniciales de estos pronósticos, que su «dureza» *existe en sí,* incluso independientemente del hecho de que proporcionemos o no una sola prueba siquiera; pero este estado de cosas universal es real sólo con referencia a posibles operaciones de este tipo en general: el objeto llamado diamante *es* duro sólo en la medida en que viene constituido como un objeto de posible manipulación técnica y *puede* entrar en la esfera funcional de la acción instrumental.

Si Peirce considera satisfactoria esta solución, en términos de lógica de la investigación, del problema de los universales, debería distinguir en el concepto de realidad entre lo que es de hecho, independientemente de los procesos acumulativos de aprendizaje y de un mundo humano constituido a través de la disponibilidad técnica, y lo que aprehendemos «en» aquella realidad, apenas entra en nuestro mundo y se convierte en el elemento correlativo de enunciados verdaderos sobre la realidad. Marx tenía ya vagamente presente esta diferencia, y Heidegger, enlazando con Husserl, la ha formulado explícitamente: la diferencia entre el ente y el ser. El concepto de realidad de la lógica de la investigación, desarrollado pragmatísticamente, hubiera debido comprender esta diferencia. Peirce se limita, en cambio, a un concepto de realidad que se reduce a ser el correlato de todos los enunciados verdaderos posibles.

Esta limitación del concepto de realidad muestra claramente que Peirce no ha desarrollado consecuentemente su planteamiento pragmatista en el sentido de una lógica trascendental de la investigación. Recae más en la ontologización, para la que constituye un puente la versión en términos de lógica del lenguaje de un planteamiento formulado en principio en términos de lógica de la investigación. Recordemos la formulación del ejemplo del diamante en *The Logic of 1873:* «Su dureza está constituida solamente por el hecho de que *algo (something)* es frotado con fuerza contra el diamante sin que éste resulte rayado por ello.» Peirce se refiere a *«something»* y no a *«Somebody rubbing»*, es decir, no se refiere a un sujeto en una actividad instrumental. Se conforma con el giro objetivista de «que algo *(anything)* sea frotado contra el diamante». Peirce hace abstracción del hecho de que las condiciones iniciales con cuya ayuda puede ser previsto un efecto general a

partir de una hipótesis son producidas mediante una operación, o por lo menos se deben poder concebir como si hubieran sido producidas por una operación. Pues sólo entonces el acontecimiento previsto es el resultado de una acción. En la formulación indicada, Peirce prescinde del sistema de referencia en el cual los acontecimientos sólo se constituyen en tanto en cuanto actuamos instrumentalmente.

La relación entre causa y efecto *(something will happen under certain circumstances)*, separada de la esfera funcional de la acción instrumental, es puesta, en cambio, en correspondencia de manera inmediata con la proposición mediante la que es formulada. Y entonces, si la operación por medio de la cual viene representada aparece simplemente como un hecho accidental, el problema de la existencia de lo universal queda replanteado en términos de lógica del lenguaje: las relaciones universales existen en sí mismas, aunque sea como correlato de posibles enunciados verdaderos sobre la realidad. Peirce ha intentado más tarde superar las dificultades de su realismo de los universales, peculiarmente refractado en términos de una lógica trascendental del lenguaje, recurriendo a un audaz evolucionismo de la naturaleza. En él, las leyes de la naturaleza aparecen como hábitos de comportamiento sedimentados de una *natura naturans*, mientras que los hombres, en la medida en que orientan su actividad instrumental según leyes de la naturaleza, materializan cada vez más ideas y llevan adelante la racionalización del universo [102]. En nuestro contexto nos interesa su retorno a un concepto contemplativo del conocimiento.

A la falsa ontologización de aquellos universales que en su necesaria relación con lo particular sólo se constituyen dentro de la esfera de la acción, debe corresponder un conocimiento, mediado como fuere por procesos de inferencia, que a los estados de cosas universales, que son en sí, se los apropie como tales de forma contemplativa. Pero si es así, el móvil del progreso del conocimiento debe buscarse únicamente en la curiosidad teórica. Peirce habla de «instinto gnóstico»:

> Es plenamente cierto que el instinto gnóstico es la causa de toda investigación puramente teórica y que todo descubrimiento científico representa una satisfacción de la curiosidad. Pero no es cierto que la ciencia pura sea o pueda ser ejercitada con éxito con la intención de satisfacer

[102] Cf. *Collected Papers*, cit., V, 402, nota 2 (1893), e ibid., *Philosophy of Ming*, VII, 512 y sigs.

este instinto (...). La curiosidad es su (de la ciencia teórica) móvil; pero la satisfacción de la curiosidad no es su finalidad[103].

La contrapartida de la restauración del realismo de los universales es un concepto objetivista del conocimiento que sólo puede explicar a la teoría por medio de sí misma.

En cambio, mientras admite la conexión trascendental entre conocer y actividad instrumental *(reason and conduct)*, Peirce puede establecer muy bien el sentido de la validez de enunciados empíricos confirmados: el conocimiento estabiliza la actividad racional teleológica de resultado controlado en un entorno objetivado desde el punto de vista de la posible manipulación técnica. El marco trascendental del proceso de investigación fija las condiciones necesarias de extensión posible del saber técnicamente utilizable. Y puesto que ese marco está dado con la esfera funcional de la actividad instrumental, no puede ser concebido como determinación de una conciencia trascendental en general; depende más bien de la dotación orgánica de una especie que se ve obligada a reproducir su vida por medio de la acción racional con respecto a fines. En este sentido, el marco que establece *a priori* el sentido de la validez de enunciados empíricos es *como tal* contingente. Pero, al igual que no puede ser elevado al plano transempírico de determinaciones nouménicas puras, tampoco se lo puede concebir como surgido bajo condiciones empíricas —por lo menos en la medida en que hubiera que pensar su emergencia bajo las categorías que sólo él define.

Se encuentran indicaciones que permiten concluir que Peirce ha concebido el marco metodológico de la investigación, junto con la esfera funcional de la acción instrumental en la que ese marco está inserto, como un sustituto histórico-evolutivo de mecanismos animales de orientación perdidos o atrofiados. Ya Herber había concebido la cultura desde el punto de vista de la compensación de deficiencias en la dotación orgánica:

Una pequeña dosis de razonamiento es necesaria para vincular el instinto a la ocasión (...). Sólo un hombre especial o sólo un hombre en una circunstancia especial se ve obligado —a falta de una regla simple— a inferir sus planes de primeros principios (...). Afortunadamente el hombre no está en la feliz situación de estar provisto de una batería completa de instintos para estar a la altura de cada situación; así se ve obligado a realizar la arriesgada tarea de razonar, en la cual muchos nau-

[103] *Scientific Method*, en *op. cit.*, VII, 58.

fragan y pocos encuentran, a decir verdad, la vieja felicidad, sino un sucedáneo espléndido: el éxito positivo (...). Lo mejor, pues, en conjunto es fundamentar nuestra conducta lo máximo posible en el instinto; pero cuando razonemos hagámoslo con lógica rigurosamente científica [104].

Si concebimos de este modo la función del conocimiento en calidad de sustituto de la orientación instintiva del comportamiento, entonces la racionalidad de la actividad de resultado controlado se mide por la satisfacción de un *interés* que no puede ser ni meramente empírico ni siquiera un interés puro. Si el proceso cognitivo fuese *inmediatamente* un proceso vital, entonces la realización del interés rector del conocimiento debería producir la satisfacción directa de una necesidad tal como lo hace un movimiento instintual —pero el interés satisfecho no conduce al goce *(Happiness)*, sino al éxito *(success)*. El éxito se mide en la solución de problemas que poseen una función vital y cognitiva a la vez. Así, el *interés* no está ni en el plano de esos modos de orientación del comportamiento animal que podemos llamar instintos, ni, por otro lado, tampoco está desenraizado del contexto objetivo de un proceso vital. En este sentido, delimitado ante todo negativamente, hablamos de un *interés rector del conocimiento orientado a la manipulación técnica posible*, interés que determina la orientación de la objetivación necesaria de la realidad en el marco trascendental del proceso de investigación.

Un interés de este género puede ser atribuido a un sujeto que aúna el carácter empírico de una especie emergida de la historia natural con el carácter inteligible de una comunidad que constituye el mundo bajo puntos de vista trascendentales: éste sería el sujeto del proceso de aprendizaje e investigación que hasta el momento del conocimiento definitivo y completo de la realidad seguiría todavía implicado en un proceso de formación. Pero es precisamente este sujeto el que Peirce no puede pensar. Se le escurre entre los dedos porque aplica el criterio pragmatista del sentido en igual medida al concepto de espíritu y al de materia. Con ello se impone a la postre un positivismo larvado pero tenaz: Peirce se ve obligado a imponer al contexto de constitución mismo el postulado pragmatista de eliminar todos los conceptos no operacionables, postulado que había justificado precisamente a partir de ese contexto de constitución.

[104] *Why Study Logic?*, en *op. cit.*, II, 176, 178.

Según los principios pragmatistas, un concepto sustancial de *materia* es tan poco admisible como la representación positivista de un mundo de hechos compuesto de elementos. La materia es, a lo sumo, el conjunto de todos los acontecimientos que se han producido o se producen en base a todos los pronósticos verdaderos posibles. Aunque las partículas de la materia estuvieran concebidas como centros de fuerza, no cambiaría nada el contenido semántico del concepto: «Dado que esas fuerzas existen solamente gracias a la circunstancia de que algo sucede en determinadas condiciones, la 'materia' sólo puede tener existencia en este sentido» [105]. El concepto de *espíritu* es concebido de modo similar. Podemos representarlo también como centro de fuerzas mentales. Las fuerzas mentales no pueden, como las materiales, significar nada más que *that something will happen under certain circumstances,* en determinadas circunstancias se forman determinadas ideas y el conjunto de estas ideas es lo que llamamos «espíritu». Es curioso que Peirce suponga que las ideas o las convicciones tengan el mismo *status* que los acontecimientos que satisfacen las predicciones condicionales, sin preocuparse de que estos mismos pronósticos son ideas y convicciones. Peirce no se da cuenta del círculo:

> De acuerdo con los argumentos que condujeron a esta concepción, sostenida por los psicólogos y los físicos, parece, pues, que la existencia del espíritu, como la de la materia, depende solamente de ciertas condiciones hipotéticas que pueden presentarse en el futuro por primera vez o que quizá no se presenten en absoluto. Por lo tanto, no tiene nada de extraordinario decir que la existencia de realidades exteriores depende del hecho de que nuestra opinión se estabilice como opinión definitiva sobre ellas. Y tampoco afirmar que estas realidades existen desde antes que se formase esta convicción, y que incluso fueron la causa de ella, igual que la fuerza de gravedad es la causa de la caída del tintero —aunque la gravedad consista sólo en el hecho de que el tintero y otros objetos caigan [106].

Las convicciones que se refieren a la conexión de acontecimientos empíricos son situadas por Peirce en el mismo plano que los acontecimientos empíricos mismos para desnudar al concepto de espíritu de toda apariencia metafísica. La concepción de un estado de cosas fáctico aparece como un acontecimiento ocurrido en condiciones empíricas al mismo nivel que los hechos mismos a las que esa concepción se refiere. Este *objetivismo* se diferencia poco de

---

105 *The Logic of 1873,* en *op. cit.,* VII, 341.
106 Ibid., 344.

la doctrina de los elementos de Mach. Destruye, sobre todo, la base sobre la que debería apoyarse el análisis del sujeto global de los procesos de investigación. Este sujeto, *la comunity of investigators*, se forma y trabaja en condiciones empíricas y, sin embargo, procede al mismo tiempo según reglas de la lógica de la investigación con función trascendental.

El concepto operacionalista de espíritu, que Peirce modela según el de materia, explica por qué el pragmatismo, que ha descubierto la esfera de la actividad instrumental como contexto de constitución, hace desaparecer de nuevo la diferencia decisiva entre estados de cosas constituidos y el marco metodológico dentro del cual la realidad es objetivada por el sujeto de la investigación, y conduce así a la recaída en una realismo de los universales interpretado en términos de lógica del lenguaje. La comunidad de investigadores realiza una síntesis al llevar a cabo el proceso acumulativo según las reglas de una lógica que objetiva la realidad desde el punto de vista trascendental de la manipulación técnica posible. Pero si esta síntesis cae bajo ese concepto de «espíritu» y es disuelta de manera objetivista en una serie de acontecimientos empíricos, entonces sólo quedan los estados de cosas universales que son en sí y las combinaciones de signos por medio de los cuales están representados.

Por qué razón sucumbe Peirce a un positivismo larvado y utiliza el criterio pragmatista de sentido de una forma tan absoluta que destruye el fundamento del pragmatismo mismo es algo sobre lo que sólo pueden hacerse conjeturas. Si Peirce hubiera tomado en serio la comunicación de los investigadores como un sujeto trascendental que se forma en condiciones empíricas, el pragmatismo se habría visto obligado a una reflexión crítica que superara sus propios límites. Llevando adelante el análisis hubiera tenido que tropezar con el *terreno de la intersubjetividad* sobre el que se apoyan los investigadores cuando intentan llegar a un consenso sobre problemas metateóricos, pero que no es el terreno de la acción racional con respecto a fines que es solitaria por principio.

Es verdad que también los sujetos que actúan instrumentalmente recurren a signos representativos; las reglas técnicas susceptibles de quedar sedimentadas en hábitos tienen que poder ser formuladas en enunciados sobre relaciones entre sucesos. Pero la representación simbólica de los estados de cosas, que son conocidos desde el punto de vista trascendental de la manipulación técnica posible, está únicamente al servicio —como hemos mostrado— de

la transformación de expresiones en procesos de inferencia. La deducción, inducción y abducción establecen entre enunciados relaciones que son fundamentalmente monológicas. Con las figuras del silogismo se puede pensar, pero no sostener un diálogo. Mediante silogismos puedo obtener argumentos para una discusión, pero no puedo argumentar con un intelocutor valiéndome sólo de silogismos. En la medida en que el empleo de símbolos es constitutivo del ámbito funcional de la actividad instrumental, se trata sólo de un uso monológico del lenguaje. La comunicación entre investigadores exige, sin embargo, un uso del lenguaje que no se reduzca a los límites de la manipulación técnica de procesos naturales objetivados. Ese uso del lenguaje se desarrolla a partir de interacciones mediadas simbólicamente entre sujetos socializados que se conocen y reconocen recíprocamente como individuos inintercambiables. Esta acción comunicativa constituye un sistema de referencia que no puede ser reducida al marco de la actividad instrumental.

Esto se pone de manifiesto en la categoría del *yo* o del *sí mismo*. Peirce presenta con admirable coherencia la prueba de que el hombres, mientras asiente su identidad solamente en el éxito o fracaso de la acción instrumental, sólo puede comprenderse a sí mismo privativamente. El hombre sólo se asegura de sí mismo en los momentos de divergencia entre las propias concepciones y las opiniones sancionadas por el consenso público y supuestamente definitivas:

> Un niño oye decir que la estufa está caliente. No lo está, dice él; en efecto, ese cuerpo central no está en contacto con él, y sólo aquello con lo que ese cuerpo está en contacto puede estar caliente o frío. Pero después la toca él y encuentra confirmado de forma concluyente el testimonio de otros. De este modo el niño se hace consciente de su ignorancia y debe necesariamente un yo del que sea propiedad esta ignorancia. Así, el testimonio de otro provoca el primer brote de la conciencia [107].

Si tan sólo existen los estados de cosas sobre los que son posibles enunciados verdaderos, entonces la conciencia individual sólo puede hacerse visible como la negación de lo que es reconocido públicamente como realidad. Como conciencia existente, la conciencia individual es subsumida sin mediación en el *general intellect* de todas las proposiciones verdaderas:

---

[107] *Concerning Certain Faculties*, en *op. cit.*, V, 233; *Schriften*, I, cit., pág. 168.

> Así, mi lenguaje es la suma total de mí mismo (...). El hombre como individuo, dado que su existencia aislada se manifiesta sólo en la ignorancia y el error, en la medida en que es algo sin sus semejantes y en la perspectiva de lo que él y ellos deben ser, es tan sólo una negación. Esto es el hombre [108].

En cambio, toda comunicación que no signifique simplemente subsunción del individuo bajo un universal abstracto, es decir, que no sea el sometimiento mudo por principio a un monólogo público que cada uno pueda reproducir, todo diálogo, pues, se desarrolla sobre la base, totalmente distinta, de un reconocimiento recíproco de sujetos que se identifican el uno al otro en la categoría de «yoidad» y se mantienen a la vez en su no-identidad. El concepto del Yo individual implica una *relación dialéctica de lo general y lo particular* que es imposible concebir en la esfera funcional de la actividad instrumental.

La reflexión sobre la comunidad de investigadores, mediante cuya comunicación se realiza el progreso científico bajo el punto de vista trascendental de la posible manipulación técnica, debería mostrar que el sujeto del proceso de investigación se configura sobre el terreno de una intersubjetividad que como tal se extiende más allá del marco trascendental de la actividad instrumental. La comunicación de los investigadores en la explicación dialógica de problemas metateóricos exige un conocimiento ligado al marco de interacciones mediadas simbólicamente, que hay que presuponer para la adquisición de un saber técnicamente utilizable y que no puede ser justificado dentro de las categorías de este mismo saber.

7. Teoría de Dilthey de la comprensión de una expresión: identidad del yo y comunicación lingüística

Las ciencias del espíritu reclaman como su ámbito específico la base de la comprensión entre los individuos, que presuponen tácitamente aquellos que participan en el proceso de investigación en las ciencias de la naturaleza. El contexto comunicativo y la comunidad de experimentación de los investigadores se basan en un aprendizaje cultural basado en un saber precientífico que se articula sobre el lenguaje ordinario. Las ciencias empíricas, en sen-

[108] *Consequences of Four Incapacities*, en *op. cit.*, V, 317; *Schriften*, I, cit., 233 y sigs.

tido estricto, se mueven dentro de este incuestionado horizonte. De ahí que Peirce no viera la necesidad de separar expresamente del plano de la acción instrumental el plano de las interacciones mediadas simbólicamente en el que se encuentran, se discuten y verifican, se aceptan a título provisional o se rechazan, las perspectivas metodológicas y las hipótesis teóricas. Para Dilthey, en cambio, este trasfondo subcultural de todos los procesos de investigación posibles se presenta tan sólo como un fragmento de los mundos sociales de la vida. El sistema de las ciencias es un elemento de un contexto vital más amplio, que es el ámbito objetual de las ciencias del espíritu. Una práctica coherente de la autorreflexión pragmatista de las ciencias de la naturaleza que no se hubiera detenido en los límites de una comunicación presupuesta tácitamente por los mismos investigadores nos hubiera hecho ver la diferencia entre este ámbito objetual y el ámbito objetual de las ciencias de la naturaleza. Dicha práctica hubiera debido conducir al abandono de la pretensión monopolista de un positivismo que identifica las investigaciones efectuadas según el modelo que representa la física con el conocimiento en general. Si el contexto vital cultural se forma al nivel de la intersubjetividad que la ciencia experimental, en sentido estricto, presupone pero que es incapaz de analizar, surge el problema de saber si las ciencias del espíritu no se mueven en otro marco metodológico y si no se dejan guiar por un interés cognoscitivo diverso del de las ciencias de la naturaleza, que son las que sobre todo trató de entender el pragmatismo.

Dilthey intenta probar que las ciencias del espíritu tienen una posición metodológica especial [109]. Parte de una práctica investigadora que, derivada de su propio trabajo, le era tan familiar como a Peirce la de las ciencias de la naturaleza ligadas a su laboratorio. El canon de las ciencias del espíritu, cuyo fundamento aparece

[109] Me voy a referir principalmente a los estudios metodológicos últimos recogidos en el vol. VII de los *Gesammelte Schriften,* sobre la *Grundlegung der Geisteswissenschaften* y sobre la *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* Estos trabajos se encuentran ya bajo el influjo de las *Logische Untersuchungen* de Husserl y evitan, por tanto, el peligro, evidente de los escritos precedentes, del psicologismo. Además, me voy a basar en los ensayos y estudios recogidos en el vol. V, entre ellos el importante *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* y el ensayo sobre la génesis de la hermenéutica. Fnalmente, tomo en consideración el primer libro de la *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften,* volumen I.

Para la *Lógica de las ciencias del espíritu* de Dilthey, cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tübingen, 1965², págs. 205 y sigs., y también G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie,* 1930.

vinculado a los nombres de Wolff y Humbold, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Bopp, Schleiermacher y Grimm, se constituyó en Alemania aproximadamente hacia la mitad del siglo XIX, a partir, sobre todo, de las investigaciones de la escuela histórica:

> Junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado de manera espontánea y natural, a partir de las tareas de la vida misma, un conjunto de conocimientos, ligados entre sí por la comunidad del objeto. Tales ciencias son la historia, la economía política, las ciencias jurídicas y políticas, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte figurativo y de la música, de las concepciones del mundo y de los sistemas filosóficos y, finalmente, de la psicología. Todas estas ciencias se refieren al mismo gran hecho: el género humano. Describen, narran y forman juicios, conceptos y teorías en relación con este hecho... Y así surge la posibilidad de determinar este conjunto de ciencias por su relación común con el mismo hecho: la humanidad, así como de distinguirlas de las ciencias de la naturaleza [110].

Dilthey formula pronto contra sí mismo la objeción de que para delimitar de una manera lógicamente coercitiva estos dos grupos de ciencias no basta con delimitar sus respectivos ámbitos objetuales. También la fisiología estudia al hombre y, sin embargo, es una disciplina que forma parte de las ciencias de la naturaleza. A los diversos dominios de hechos no hay que concebirlos ontológicamente, sino sólo desde el punto de vista gnoseológico: los hechos no *existen*, sino que son constituidos. La diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu debe ser, en consecuencia, reconducida a los «modos de comportamiento» del sujeto cognoscente, a su actitud respecto de los objetos [111]. Dilthey parte inicialmente de una problemática kantiana: «la constitución de las ciencias de la naturaleza está determinada por la manera en que se da su objeto, esto es, la naturaleza» [112].

Dilthey no ve la inmediata diferencia lógico-trascendental entre los «modos de comportamiento» de las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, en la existencia de dos formas diversas de objetivación, sino *en el grado* de esa objetivación. En la medida en que fijamos la naturaleza desde una perspectiva según la cual podemos apropiarnos de ella como de un mundo de fenómenos sujetos a leyes generales, debemos excluir la experiencia del sujeto:

---

[110] *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, págs. 79-81.

[111] *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, en *op. cit*,. V, pág. 248.

[112] *Ges. Schriften*, cit., VII, pág. 89.

> Nos apropiamos de este mundo físico mediante el estudio de sus leyes. Estas leyes sólo pueden encontrarse cuando el carácter de vivencia de nuestras impresiones de la naturaleza, la conexión en la que nos encontramos con ella en cuanto que nosotros mismos somos naturaleza, el sentimiento vivo con que la gozamos, ceden más y más a la aprehensión abstracta según las relaciones de espacio, tiempo, masa, movimiento. Todos estos momentos concurren a hacer que el hombre se autoexcluya para construir, a partir de sus impresiones, este gran objeto que es la naturaleza como un orden que obedece a leyes. Este orden se convierte luego para el hombre en el centro de la realidad [113].

La intersubjetividad del sistema de referencia dentro del cual objetivamos a la naturaleza como a algo a dominar conforme a leyes, se consigue al precio de la neutralización de una sensibilidad de múltiples registros, biográficamente determinada e históricamente acuñada, de la exclusión de todo el espectro de las experiencias precientíficas cotidianas, pero no por medio de un distanciamiento del sujeto cognoscente en general. La naturaleza objetivada es más bien correlato de un yo que interviene en la realidad actuando instrumentalmente. La forma de aprehensión en la que se constituyen con su particular resistencia los objetos según las categorías de número, espacio, tiempo y masa responde a una fijación activa por medio de operaciones de medida:

> La persistencia de los objetos externos, la intervención de la mano en ellos y su mensurabilidad permiten al científico natural el experimento y la aplicación de la matemática. De ahí que los componentes uniformes de la experiencia encontrados en la observación y en el experimento pueden aquí quedar insertos en los medios de construcción matemático-mecánicos [114].

Por el contrario, la posición del sujeto en las ciencias del espíritu viene caracterizada por una experiencia no restringida: su experiencia no queda limitada por las condiciones experimentales de la observación sistemática al ámbito que se abre con nuestra intervención instrumental. El sujeto vivenciador tiene libre acceso a la realidad; acceso en el que vibra simultáneamente la caja de resonancia de todas las experiencias precientíficas acumuladas. De modo, que a la parte más amplia de estratos receptivos del sujeto expuesto en toda su extensión a la experiencia le corresponde un menor grado de objetivación: por así decirlo, a la vivencia la realidad se le abre desde dentro.

---

[113] Ibid., págs. 82 y sigs.
[114] *Ges. Schriften,* cit., V, pág. 264.

De esta distinta posición del sujeto en el proceso del conocimiento resulta una distinta *constelación de experiencia y teoría* en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu. A los fenómenos de una naturaleza objetivada dentro del marco de la acción instrumental tenemos que añadirle, hipotéticamente, algo pensado por nosotros: los sucesos que se presentan en una observación sistemática sólo tienen un sentido inmediato en conexión con hipótesis sobre el movimiento de los cuerpos. Por eso, para que las regularidades empíricas puedan ser explicadas por medio de leyes, tenemos que «atribuir» a la naturaleza modelos de conexiones posibles. Y esto es una tarea que sólo puede resolverse mediante construcciones:

> pensar los objetos de forma tal que el cambio de los fenómenos y las uniformidades que aparezcan cada vez más claramente dentro de este cambio se hagan inteligibles. Los conceptos mediante los cuales sucede esto son construcciones auxiliares que el pensamiento crea con tal fin. Así, la naturaleza nos es extraña, trascendente en relación con el sujeto que conoce, añadida mediante el pensamiento a lo dado fenoménicamente por medio de construcciones auxiliares... De esta manera, las construcciones matemática y mecánica se convierten en medios de reducir hipotéticamente todos los fenómenos sensoriales a movimientos de sus *representantes invariables de acuerdo con leyes invariables* [115].

Dilthey, que tiene ante sus ojos la física clásica, observa que la experiencia sistemáticamente objetivada debe referirse a teorías que dependan a su vez de formación de modelos. En cambio, en las ciencias del espíritu el plano de la teoría y el de los datos no están todavía diferenciados de este modo. Los conceptos y las perspectivas teóricas son más bien reconstrucciones miméticas que productos creados con artificio. Mientras que en el primer caso (las ciencias de la naturaleza) el conocimiento concluye en teorías o en enunciados nomológicos sueltos, que han sido verificados por la experiencia, en el segundo caso las teorías y las descripciones sirven sólo como vehículo de una vivencia reproductiva: «no hay ninguna asunción hipotética que *proporcione* a lo dado fundamento alguno, ya que la comprensión penetra en las manifestaciones del otro por medio de una transposición surgida de la plenitud de las vivencias propias de cada uno» [116]. Mientras que los procedimientos de las ciencias de la naturaleza se caracterizan por

[115] *Ges. Schriften*, cit., VII, pág. 90.
[116] Ibid., pág. 118.

la «construcción», o sea, por el establecimiento hipotético de teorías y por su verificación experimental *a posteriori*, las ciencias del espíritu tienden a una «transposición», a una retraducción de las objetivaciones mentales en la vivencia reproductiva [117].

De igual manera difieren las realizaciones cognitivas propias de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu; frente a unos acontecimientos dados podemos *explicarlos* con la ayuda de hipótesis nomológicas a partir de condiciones iniciales, mientras que por lo que toca a los conjuntos simbólicos sólo podemos *comprenderlos* mediante una vivencia reproductiva. Una «explicación» requiere la aplicación de proposiciones teóricas a hechos establecidos mediante una observación sistemática, independientemente de la teoría. La «comprensión», por el contrario, es un acto en el que se funden experiencia y aprehensión teórica. El procedimiento analítico causal sólo establece una conexión hipotética entre los acontecimientos, valiéndose de construcciones, mientras que el método explicativo de las ciencias de la comprensión se mueve siempre ya en el interior de un contexto objetivamente dado.

> Las ciencias del espíritu se distinguen de las ciencias de la naturaleza, en primer lugar, debido a que éstas tienen por objeto hechos que se presentan a la conciencia como fenómenos dados aisladamente y desde el exterior, mientras que aquéllas llegan *originaliter* a las ciencias del espíritu como realidad y contexto vital. Se deriva de ello que no existe conjunto coherente de la naturaleza en las ciencias físicas y naturales más que gracias a los razonamientos que completan los datos de la experiencia por medio de una combinación de hipótesis. En las ciencias del espíritu, por el contrario, el conjunto de la vida psíquica constituye, en todas partes, un dato primitivo y fundamental. Explicamos la naturaleza, comprendemos la vida psíquica. Pues las operaciones de adquisición, los diferentes modos como las funciones, estos elementos particulares de la vida mental, se combinan formando un todo, se nos dan también por medio de la experiencia interna. El contexto vital es aquí el elemento primario, la distinción de las partes que la componen es el elemento posterior y de esta manera se diferencia la diversidad de los métodos

---

117 «Las ciencias de la naturaleza subordinan (los fenómenos) a sus principios de construcción, produciendo mediante abstracción la uniformización de los fenómenos a ordenar, con los principios de construcción. Las ciencias del espíritu, por el contrario, los ordenan, ante todo y sobre todo, resituando en el contexto cultural vivo de que ha surgido una realidad histórico-social que no tiene límites, tal como nos es dada en su aparecer externo, o en sus efectos o como mero producto, es decir, como sedimento objetivado de la vida. En un caso, por tanto, abstracción; en el otro, por el contrario, resituación, en su pleno contexto cultural vivo, mediante una especie de trasposición» (*Ges. Schriften*, cit., V, pág. 265).

mediante los que estudiamos la *vida psíquica*, la *historia* y la *sociedad*, de aquellos mediante los que delimitamos el conocimiento de la naturaleza [118].

El análisis lógico que Dilthey hace de las ciencias de la naturaleza está poco articulado, es casi burdo si lo comparamos con la lógica de la investigación de Peirce. Pero, sobre las bases del kantismo, asimilado desde una perspectiva metodológica, emergen convergencias tan numerosas que los esbozos de Dilthey no están completamente en contradicción con un pragmatismo elaborado en sentido lógico-trascendental. Además, en la concepción de Dilthey sólo tienen la función de proporcionar el fondo bruto sobre el que pueda resaltar la *lógica de las ciencias del espíritu*. Este es el tema de Dilthey y se centra en la relación entre *vivencia*, objetivación y comprensión.

La categoría de «vivencia» ha sido desde el principio, para Dilthey, una noción clave de su teoría de las ciencias del espíritu. Como objeto de observación sistemática y de conocimiento analítico-casual, la humanidad sigue siendo una parte del ámbito objetual de las ciencias de la naturaleza. Deja de ser un mero hecho físico y se convierte en objeto de las ciencias del espíritu apenas «las situaciones humanas son vividas como experiencia».

Aquí es objeto de investigación no la humanidad, sino el mundo en el que se manifiesta la vida histórico-social de los hombres. Cuando Dilthey creía todavía poder explicar los problemas de la lógica de la ciencia en el marco de una psicología descriptiva y analítica, intentó entender el acto de la comprensión de las manifestaciones de la vida, de acuerdo con el modelo del sentir retrospectivo del estado psíquico del otro. La comprensión de una expresión y la vivencia tienen una relación de reciprocidad: «la riqueza de nuestra propia vivencia nos permite imaginar, por una especie de transposición, una vivencia análoga que está fuera de nosotros y comprenderla, y hasta en las proposiciones más abstractas de las ciencias del espíritu lo real representado en los pensamientos es vivencia y comprensión» [119]. Comprendiendo, transfiero mi yo a algo exterior, de tal manera que una vivencia pasada o ajena se actualiza en mi propia vivencia. En esta psicología de la comprensión, como una vivencia sustituida, radica una concepción

[118] Ibid., págs. 143 y sigs.
[119] Ibid., pág. 263.

monadológica de la hermenéutica en las ciencias del espíritu, que Dilthey jamás supera del todo.

El estímulo para someter a una *primera revisión* a esta teoría de la empatía procede de la tradición romántica de la hermenéutica. Si la comprensión de las grandes obras requiere la reproducción del proceso originario en que fueron producidas, la comprensión no puede concebirse ya de manera suficiente como la sustitución de la vivencia de otro por la vivencia propia. La comprensión no termina en la empatía, sino en la reconstrucción de una objetivación mental. El intérprete debe, sin duda alguna, volver desde una manifestación vital fijada de forma duradera «al dinamismo de la creación, del juicio, de la acción, de la expresión, de la objetivación que intenta realizarse» [120]. Pero su comprensión apunta a conjuntos simbólicos y no directamente a conjuntos psíquicos: «ya se trate de estados, iglesias, instituciones, costumbres, libros, obras de arte, tales elementos contienen siempre, como el hombre mismo, la relación de un aspecto sensible externo con otro que se sustrae a los sentidos y que, por tanto, es interno» [121].

En el marco de la hermenéutica, la pareja romántica de los conceptos interno y externo se limita a la relación de la representación simbólica: la representación de algo interior por medio de un signo dado en la experiencia externa. Esta es la razón por la que Dilthey considera un error «la utilización de la biografía psíquica y de la psicología para nuestro conocimiento de esta dimensión interior... La comprensión de este espíritu (el espíritu objetivo) no es un conocimiento psicológico. La comprensión es la vuelta, a partir de una estructura y de una regularidad, a la forma de espíritu que les corresponde» [122]. Esta clara crítica del psicologismo se basa en la idea según la cual la vivencia misma viene estructurada por relaciones simbólicas. Una vivencia no es la toma de conciencia subjetiva de los estados orgánicos que están en la base de esta vivencia, sino que se refiere a *intenciones* y está siempre mediada por un acto de *comprensión del sentido.* Dilthey concibe la vida histórica como una autoobjetivación permanente del espíritu. Las objetivaciones mediante las cuales el espíritu activo se coagula en fines, valores y significados representa una estructura de sentido que puede ser aprehendida y analizada con independencia de los procesos vitales fácticos y de los desarrollos

[120] *Ges. Schriften,* cit., VII, págs. 87 y sigs.
[121] Ibid., pág. 84.
[122] Ibid, págs. 84 y sigs.

orgánicos, psíquicos, históricos y sociales. En cada caso, el conjunto objetivo de símbolos vigentes, en el que nos encontramos siempre nosotros mismos insertos, se puede comprender sólo a través de la reconstrucción vivencial, es decir, si nos remontamos al proceso de *producción* del sentido. Toda vivencia que tiene un significado cognitivo es poética —si por *poiesis* entendemos la creación de sentido, es decir, el proceso de producción en el que el espíritu se objetiva a sí mismo.

Dilthey toma de la filosofía de la reflexión el modelo de la conexión metodológica entre vivencia, expresión y comprensión, que ha ocupado el lugar de la teoría ingenua de la empatía: la vida del espíritu consiste en su exteriorización en objetivaciones y, al mismo tiempo, en la vuelta a sí mismo, mediante la reflexión de sus manifestaciones vitales. La historia de la especie humana se integra en este proceso de formación del espíritu. De ahí que la existencia cotidiana de los individuos socializados se mueva en la misma relación de vivencia, de expresión y de comprensión que constituye también el método de las ciencias del espíritu. La comprensión hermenéutica es tan sólo la forma metódicamente elaborada de esta vaga reflexividad o de la semitransparencia en la que se realiza, de todos modos, la vida de los hombres que se comunican precientíficamente e interactúan socialmente:

> La conexión de vida, expresión y comprehensión no comprende sólo los gestos, las mímicas y las palabras con que los hombres se comunican entre sí o las creaciones intelectuales duraderas... o las objetivaciones permanentes del espíritu en la formas sociales... incluso la unidad psicológica de la vida es conocida para sí misma mediante la misma doble relación de vivencia y comprensión, toma conciencia de sí misma en el presente, se reencuentra a sí misma en el recuerdo como un pasado..., en definitiva es, mediante el proceso de comprehensión, como la vida queda esclarecida para sí misma en sus profundidades. Por otra parte, no nos comprendemos a nosotros mismos y no comprendemos a los otros más que *si trasponemos nuestra* propia experiencia vivida en todas las formas de expresión que provengan de nuestra vida y de la del otro. De esta manera, la conexión entre vivencia, expresión y comprensión es el modo general por medio del cual la humanidad se nos presenta como objeto de las *ciencias del espíritu* (*antes incluso* de toda ciencia, J. H.). Las ciencias del espíritu se fundan de esta manera, en esta conexión entre vida, expresión y comprensión [123].

Este anclaje de la comprensión erudita en una estructura previa de la comprensión de la práctica cotidiana de la vida es ele-

[123] Ibid., págs. 86 y sigs.

gido por Dilthey como criterio de delimitación de las ciencias del espíritu: «Una ciencia pertenece a las ciencias del espíritu sólo cuando su objeto nos es accesible por medio de la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión» [124]. Dilthey se remite, por lo demás, a la máxima de la tradición escolástica que Vico empleó contra Descartes y que Kant y Marx retomaron para justificar la filosofía de la historia: *verum et factum convertuntur* [125]. El acto de la comprensión no hace sino repetir, explícitamente, aquel movimiento que como proceso de formación del espíritu se realiza en el mundo social de la vida mediante la relación reflexiva del espíritu con sus propias objetivaciones, por lo que el sujeto cognoscente es al mismo tiempo parte del proceso del que surge el mismo mundo cultural. De esa forma el sujeto comprende científicamente las objetivaciones en cuya producción participa también de modo precientífico: «Así, el concepto de ciencias del espíritu se determina, de acuerdo con la amplitud de los fenómenos que abarca, por la objetivación de la vida en el mundo exterior. *El espíritu no comprende más que lo que ha creado.* La naturaleza, objeto de las ciencias de la naturaleza, abarca la realidad producida con independencia de la actividad del espíritu» [126]. En otro lugar afirma, de forma aún más acusada, esta misma idea: «La primera condición para que la ciencia histórica sea posible estriba en que yo mismo soy un ser histórico y en que quien *indaga* la historia es el mismo que la *hace*» [127].

El principio de Vico sirve para justificar el modelo con que Dilthey desarrolla las líneas básicas de su lógica de las ciencias del espíritu: precisamente porque el sujeto cognoscente participa en la producción de los objetos de su conocimiento son posibles «juicios sintéticos universalmente válidos sobre la historia» [128]. Con este argumento Dilthey queda atrapado, a decir verdad, en un círculo vicioso. Los juicios sintéticos *a priori* sobre lo que es la historia sientan el modelo según el cual el proceso histórico de la vida es concebido como tal: el modelo de un espíritu que se objetiva y al mismo tiempo reflexiona sobre sus manifestaciones vitales. Esta concepción, sin embargo, está ya en la base del prin-

[124] Ibid., pág. 87.
[125] Cf. mi ensayo *Marxismus als Kritik*, en *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963.
[126] *Ges. Schriften, cit.*, VIII, pág. 148.
[127] Ibid., pág. 278.
[128] Ibid.

cipio de Vico de que quien conoce el mundo histórico es idéntico a quien lo produce. Por tanto, Dilthey no puede remitirse a este principio para fundamentar dicha concepción.

La relación entre vivencia, expresión y comprensión fue introducida inicialmente con propósitos metodológicos. Ahora bien, reconducirla a la estructura de la constitución de un mundo de la vida [129] trascendentalmente determinado por la vida, la expresión y la comprensión es, de todo punto, insatisfactorio para una lógica de las ciencias. En la situación intelectual de fines del siglo XIX, dominada por el positivismo, Dilthey no puede, para establecer una *teoría de las ciencias del espíritu, justificar la vuelta* a modelos de pensamiento de la filosofía de la conciencia (o a anticipaciones de un análisis existencial apoyado sólo fenomenológicamente), como tampoco puede Peirce justificar sus escapatorias ontológicas hacia el realismo de los universales. Tales modelos de interpretación procedentes de la tradición empujan tanto a Dilthey como a Peirce hacia un objetivismo que les impide desarrollar, coherentemente, el planteamiento que en términos de lógica de la investigación hacen de la crítica del sentido. Tan sólo una autorreflexión de las ciencias, que no trascienda, con demasiada premura, el ámbito de los problemas metodológicos, puede renovar, en el plano del positivismo, la exigencia de una crítica del conocimiento que no recaiga en una situación anterior a Kant.

También Dilthey explica la relación entre *vivencia, expresión* y *comprensión,* en primer lugar, en un plano rigurosamente metodológico y desarrolla las implicaciones de la hermenéutica en las ciencias del espíritu tomando como ejemplo la autobiografía. Esta elección no tiene ningún significado sistemático; no señala, en modo alguno, una concepción biográfica de la historia. La autobiografía se presta a la investigación de procedimientos hermenéuticos que resultan también vinculantes para una interpretación de la historia universal, sólo en la medida en la que ofrece un modelo visible de cómo «nuestra conciencia trabaja para habérselas con la vida» [130] La autobiografía desarrolla, en una forma articulada, la vaga reflexividad y semitransparencia de nuestra biografía, en cuyo *medio* conducimos ya nuestra vida:

[129] Ha sido proseguida por HEIDEGGER en forma de una hermenéutica existencial del ser en el mundo; cf. *Sein und Zeit,* Halle, 1928.
[130] *Ges. Schriften,* cit., VII, pág. 74.

La aprehensión y la interpretación de nuestra propia vida recorren una larga serie de fases; y su explicación más lograda es la autobiografía. En ella el yo aprehende el curso de su vida de forma que se da cuenta de los substratos humanos y de las relaciones históricas en las que está inscrito. Así, la autobiografía puede finalmente asumir las dimensiones de un cuadro histórico; y lo único que la limita es también lo que le da su significado, a saber, que está promovida por la experiencia y que, desde esta profundidad, se hace comprehensible a sí misma su propio yo y sus relaciones con el mundo. La reflexión de un hombre sobre sí mismo sigue siendo el punto de orientación y la base [131].

La biografía es la unidad elemental del proceso vital que abarca a la especie humana. Es un sistema que se autodelimita. Se presenta, en efecto, como el curso de la vida que limitan el nacimiento y la muerte y que es, además, una conexión vivenciable que une las partes del curso de la vida precisamente mediante un «sentido». La biografía se constituye a partir de relaciones vitales que se establecen entre, por una parte, un yo y, por otra, las cosas y los hombres que entran en el mundo del yo. Una *relación vital* fija por igual ciertos aspectos significativos de las cosas y de los hombres para un sujeto, como ciertos modos de comportamiento del sujeto en relación con su contexto. La relación vital no consiente una aproximación cognoscitiva más que en la medida en que determina una actitud afectiva y, al mismo tiempo, puntos de vista capaces de orientar la acción. En el contexto de las relaciones vitales, un objeto sólo puede ser aprehendido teóricamente cuando se muestre sometido, a la vez, a orientaciones de valor y a reglas de una actividad que tenga una finalidad posible:

No existe hombre o cosa que sea solamente objeto para mí y que no suponga alguna presión o aliento, el objeto de una aspiración o la fijación de la voluntad, alguna importancia, una exigencia para tomar en consideración, una proximidad interna o una resistencia, una distancia o una extrañeza. La relación vital, tanto si está limitada a un momento dado como si es duradera, hace de estos hombres y de estos objetos soportes de mi felicidad, hace que extiendan mi existencia, acrecienten mi fuerza o bien delimiten en esta relación el espacio de mi existencia, ejerzan una presión sobre mí, disminuyan mi fuerza [132].

La realidad, al entrar en las relaciones vitales de un sujeto, adquiere relevancia, es decir, *significatividad* en sentido global, en la medida en que están unidos todavía los aspectos descriptivos,

[131] Ibid., pág. 204.
[132] Ibid., págs. 131 y sigs.

valorativos y prescriptivos de modo indiferenciado. «Sobre esta base —prosigue Dilthey— se presentan la aprehensión objetiva, la crítica, la fijación de objetivos como tipos de comportamiento, con innumerables matices que se entrecruzan unos con otros; en el curso de la vida forman conjuntos internos que abarcan y determinan toda actividad y desarrollo» [133].

Las relaciones vitales están integradas en una biografía individual. Es decir, que, tomadas en sí mismas, son abstracciones de un conjunto cuya unidad viene producida por la experiencia biográfica acumulativa. En cada momento todos los acontecimientos pasados de una biografía están sometidos al poder de una interpretación retrospectiva. El marco interpretativo de cada retrospectiva actual en un momento dado, está determinado por una anticipación del futuro, en la medida en que las previsiones de lo que se espera, quiere y desea dependan, a su vez, del recuerdo, de la actualización reflexiva del pasado:

> Yo poseo esta conexión que es mi vida, de acuerdo con la naturaleza del tiempo, sólo en cuanto me acuerdo de su curso; una larga serie de procesos coopera en mi recuerdo y ninguno es reproducible aisladamente. Ya en la memoria se efectúa una selección y el principio de esta selección está en el significado que las vivencias particulares tuvieron para la comprensión de la conexión del curso de mi vida, cuando eran todavía pasado, que conservaron en la valoración de épocas sucesivas o también que recibieron de una nueva concepción de la conexión de mi vida, cuando todavía estaban frescas en mi recuerdo; y ahora, cuando pienso de nuevo en ello, incluso lo que todavía es para mí reproducible conserva un lugar en la conexión de mi vida sólo cuando posee un significado para ella, tal y como lo considero hoy yo. Precisamente a través de esta visión de la vida, que es hoy la mía, cada parte dotada de significado, mantiene a la luz de esa visión la forma en que hoy es aprehendida por mí [134].

La unidad de la biografía se constituye por la acumulación de interpretaciones retrospectivas que abarcan implícitamente el cur-

---

[133] Ibid., *págs.* 131 *y sigs.*

Encontramos ya en DILTHEY el punto de vista del análisis del lenguaje según el cual los contextos fácticos de significación de un mundo individual de la vida encuentran su sedimentación en conjuntos simbólicos: «Todas estas determinaciones del yo y de los objetos o personas, tal y como surgen de las relaciones vitales, se conciencian progresivamente y se expresan en el lenguaje» (ibid., págs. 133 y sigs.). Lo que en el esquema interpretativo de una relación vital está fusionado como significado, valor y fin, se separa en las formas gramaticales del uso descriptivo, valorativo y prescriptivo del lenguaje.

[134] Ibid., págs. 73 y sigs.

so entero de la vida, incluidas todas las interpretaciones anteriores. Dilthey compara esta *experiencia biográfica acumulativa* con la inducción, puesto que toda interpretación posterior rectifica las generalizaciones de las interpretaciones precedentes, como consecuencia de las experiencias negativas.

La forma lógica de los enunciados históricos refleja la peculiaridad de las interpretaciones retrospectivas: son enunciados narrativos que informan sobre los acontecimientos en la perspectiva de acontecimientos posteriores, o sea, con referencia a un punto de vista desde el que no hubieran podido ser observados ni codificados.

La experiencia de la vida integra las relaciones vitales convergentes en el curso de una vida en la unidad de una biografía individual. Esta unidad está anclada en la identidad de un yo y en la articulación de un sentido o de un significado. La identidad del yo se determina inicialmente en la dimensión del tiempo como síntesis de las vivencias que se producen en su multiplicidad: la identidad crea la continuidad del contexto biográfico dentro del flujo de los acontecimientos psíquicos. La identidad que se mantiene hasta el final es el sello del triunfo conquistado sobre la corrupción que está presente, de forma también permanente, en nuestra vida. La biografía se realiza en el curso del tiempo y en la perpetuada simultaneidad de un sistema de referencia al que se refieren las partes como a un todo: «No es como si hubiera objetos reunidos en una habitación y fueran aprehendidos por una persona que entra; su pertenencia a un conjunto sólo existe, por el contrario, en su relación con una persona» [135]. La *identidad del yo* debe distinguirse de la unidad de su organismo que desde el nacimiento hasta la muerte puede ser identificada, dentro de las coordenadas de espacio y tiempo, como un mismo cuerpo. En el último caso, un observador comprueba la identidad de determinados atributos a lo largo de un período de tiempo definido de forma intersubjetivamente verificable. En el primer caso, un yo está seguro de su *propia* identidad en la conciencia de la corrupción continua de la vida, de la descomposición de sus substratos:

> El curso psico-físico (de la biografía individual)... constituye para el que lo contempla desde el exterior algo idéntico consigo mismo a través de la identidad del cuerpo fenoménico sometido a ese curso, pero al mismo tiempo ese curso se caracteriza por el hecho singular de que cada

[135] Ibid., pág. 243. Cfr. también págs. 72 y 229.

una de sus partes *está ligada en la conciencia a otras partes*, mediante una vivencia caracterizada de alguna manera y que apunta a la continuidad, la conexión y la identidad de este proceso [136].

Ahora bien, esta vivencia, «caracterizada de alguna manera», depende tan sólo de que la identidad del yo se constituya en la articulación de un sentido, de un significado de la biografía. Por lo demás, Dilthey introduce la categoría de significado sirviéndose de la totalidad del conjunto biográfico:

El conjunto de las vivencias, en su concreta realidad, estriba en la categoría de significado. Esta es la unidad que agrupa en el recuerdo el curso de lo que es inmediatamente vivido o revivido: su significación no consiste en su aparición en un punto de referencia, situado más allá de la vivencia, sino que está contenido en estas vivencias como lo que constituye su conexión [137].

La biografía de un individuo, cuya unidad es mantenida por la identidad del yo, es el modelo de la relación categorial entre el todo y sus partes, de la que deriva posteriormente la categoría de significado. Ese sentido al que se orienta la comprensión hermenéutica y que Dilthey llama enfáticamente significado deriva únicamente del valor de posición de los elementos en un conjunto cuya identidad incluye tanto la continua descomposición de la identidad como también la obstinada superación de esa descomposición. El significado debe, por tanto, ser continuamente restablecido mediante interpretaciones retrospectivas de la biografía, incesantemente renovadas, rectificadas y ampliadas de forma acumulativa. El «significado» existe únicamente en un sistema de referencia cuya transformación corresponde a un proceso de formación y que tiene que cumplir los criterios del «desarrollo» biográfico:

La mutabilidad es tan propia de los objetos que construimos para conocer la naturaleza como de la vida que tiene toda conciencia de sí misma, en sus propias determinaciones. Pero es sólo en la vida donde el presente abarca la representación del futuro, tanto en la fantasía que persigue sus posibilidades como en la actividad que se propone los fines en función de esas posibilidades. Así, el presente está lleno de pasado y lleva en sí el futuro: éste es el sentido del término «desarrollo» en las ciencias del espíritu [138].

136 Ibid., pág. 228.
137 Ibid., pág. 237.
138 Ibid., pág. 232.

El significado que las personas o las cosas adquieren para un sujeto en las relaciones vitales individuales son, por tanto, meros derivados del sentido de la historia genética en su conjunto, historia de la que el sujeto toma conciencia, en todo momento, retrospectivamente, aunque sea de manera implícita. Con ella se garantiza que todo significado específico esté integrado en una conexión de sentido, que representa la unidad inalienablemente individual (y no sólo singular) de un mundo centrado en torno al yo y de una biografía cuya cohesión se mantiene por la identidad del yo.

Por otra parte, los significados que deben quedar vinculados a símbolos no son nunca, en sentido riguroso, significados privados. Tienen siempre validez intersubjetiva. Por esta razón, en una biografía, entendida monádicamente, no se podrían constituir significados. Es claro que toda manifestación vital debe su contenido semántico tanto a su posición en un sistema lingüístico válido también para otros sujetos como a su posición en un contexto biográfico —de no ser así este contexto no podría tener ni siquiera expresión simbólica—. La experiencia biográfica se constituye en comunicación con otras experiencias biográficas: «El punto de vista individual, inherente a la experiencia biográfica personal, se corrige y se amplía en la experiencia biográfica general; entiendo esta última como las proposiciones que se forman en cualquier círculo de personas que están en relación recíproca y que le son comunes... Su signo diferencial consiste en que son creaciones de la vida común» [139]. Dilthey introduce el concepto de «común» en un sentido específico: significa la condición intersubjetivamente válida y vinculante del mismo símbolo para un grupo de sujetos que se comunican entre sí en un mismo lenguaje; no significa la coincidencia de elementos diversos en una característica común, es decir, la pertenencia lógica de elementos a la misma clase.

Las biografías no se constituyen sólo en sentido vertical, como la continuidad temporal de las experiencias acumulativas de un individuo; se forman, en todo momento, horizontalmente sobre el plano de la intersubjetividad de una comunicación común a diversos sujetos:

> *Toda manifestación vital individual representa un elemento común* en el reino del espíritu objetivo. Cada palabra, cada frase, cada gesto o fórmula de cortesía, cada obra de arte y cada acción histórica son comprensibles sólo en la medida en la que existe una comunidad que enlaza

---

139 Ibid., págs. 132 y sigs.

al que se expresa en ellos y al que los comprende; el individuo vive, piensa y actúa siempre en una esfera de comunidad y sólo dentro de ella es capaz de comprender [140].

La experiencia biográfica reflexiva que crea la continuidad de la *biografía mediante una comprensión acumulativa de sí mismo*, como una serie continua de interpretaciones autobiográficas, debe moverse, desde el principio, en el medio de la comprensión recíproca con *otros* sujetos. Yo me comprendo a mí mismo sólo en aquella «esfera de comunidad» en que comprendo, al mismo tiempo, al otro en sus objetivaciones. Ya que las manifestaciones vitales de ambos se articulan en el mismo lenguaje intersubjetivamente vinculante para nosotros. Desde este punto de vista, la biografía individual puede incluso ser entendida como producto de los procesos que se desarrollan en el plano de la intersubjetividad. En cierto sentido, el individuo que realiza experiencias biográficas no es sino el resultado de su propio proceso de formación. Por eso la biografía individual, que se había ofrecido inicialmente como guía para el análisis en las ciencias del espíritu, puede ahora concebirse, a su vez, como función de conjuntos estructurales que se solapan unos con otros y de sistemas sociales:

Una infinita riqueza de vida se desarrolla en la existencia individual de cada persona gracias a sus relaciones con el ambiente, los otros hombres y las cosas. Pero cada individuo, por sí solo, es, a la vez, el punto de intersección de conexiones que pasan a través de todos ellos, que existen en ellos, pero que superan su vida y poseen una existencia autónoma y un desarrollo propio en función del contenido, el valor y la finalidad que en ellos se realiza [141].

Dilthey distingue los sistemas culturales de valores y los sistemas de organización externa de una sociedad. Pero cada forma de interacción y de comprensión entre individuos está mediada por el uso intersubjetivamente vinculante de símbolos que, en última instancia, reenvían al *lenguaje ordinario*. El lenguaje es el suelo de la intersubjetividad y toda persona debe haber tomado pie en él antes de poderse objetivar en su primera manifestación vital, ya sea mediante palabras, actitudes o acciones. El lenguaje, del que Dilthey dice en una ocasión que «sólo en él la interioridad del hombre encuentra su expresión completa, exhaustiva y

[140] Ibid., págs. 146 y sigs.
[141] Ibid., págs. 134 y sigs.

objetivamente inteligible» [142], es el medio en el que los significados se comparten no sólo en sentido cognitivo, sino también en el sentido más amplio de una significatividad que incluye igualmente aspectos afectivos y normativos: «La comprensión en su reciprocidad nos asegura la comunidad que existe entre los individuos..., esta comunidad se expresa en la identidad de la razón, en la simpatía en el seno de la vida afectiva y en la vinculación recíproca en derechos y obligaciones que aparece acompañada por la conciencia del deber» [143].

La especificidad de esta comunidad estructurada lingüísticamente consiste en que *en ella comunican personas individualizadas.* Sobre la base de la intersubjetividad pueden las personas ponerse de acuerdo sobre algo general que les permite identificarse a unos con otros, conocerse y reconocerse recíprocamente como sujetos similares; pero, al mismo tiempo, los individuos pueden también, en la comunicación, mantener sus distancias unos con otros y afirmar unos frente otros la identidad inalienable de su yo. La comunidad que se basa en la validez intersubjetiva de los símbolos lingüísticos permite tanto la *identificación recíproca* como el *mantenimiento de la no identidad* de uno con otro. En la relación dialógica tiene lugar una relación dialéctica de lo general y lo individual, sin la cual la identidad del yo no podría pensarse. Identidad del yo y comunicación por el lenguaje ordinario son conceptos complementarios. Ambos definen, mediante aspectos diferentes, las condiciones de una interacción en el plano del reconocimiento recíproco.

Desde esta perspectiva, la identidad del yo que asegura la continuidad del conjunto biográfico dentro de las experiencias vividas momento a momento se configura como una relación dialógica: en la interpretación retrospectiva del curso de la vida el yo comunica consigo mismo como si fuera su otro yo. La autoconciencia se constituye en el punto de intersección del plano horizontal de la comprehensión intersubjetiva entre individuos y del plano vertical de la comprehensión intrasubjetiva de sí mismo. Por una parte, la comunicación del yo consigo mismo puede compren-

[142] *Ges. Schriften,* cit., V, pág. 319, por lo demás, con esto fundamenta DILTHEY la superioridad de la hermenéutica en el sentido de un arte de la interpretación de la expresión lingüística: «Por eso el arte de la comprensión tiene su punto central en la exégesis o *interpretación de los residuos de la existencia humana contenidos en lo escrito»* (ibíd.).

[143] *Ges. Schriften,* cit., VII, pág. 141.

derse como la copia de su comunicación con otros en el plano vertical de la *experiencia biográfica acumulativa*. Por otra, la *identidad* del conjunto biográfico ha retomado en sí la dimensión temporal que falta en la comunicación lingüística. Esta es la razón por la que, a su vez, las estructuras globales que atraviesan las biografías individuales sólo pueden ser pensadas en la dimensión vertical del desarrollo *histórico* según el modelo de la unidad de una biografía [144].

La «comunidad de las unidades vivas», que es como Dilthey concibe al espíritu objetivo, se caracteriza por una doble dialéctica del todo y de sus partes: a nivel *horizontal* de la comunicación por medio de la relación de la totalidad de una comunidad lingüística con los individuos que se identifican en ella, unos con otros, en la misma medida en la que a la vez pueden afirmar su no identidad recíproca; y, *verticalmente,* en la dimensión del tiempo, por medio de la relación de la totalidad de una biografía con las vivencias individuales y las referencias vitales particulares a partir de las cuales se construye, y donde la identidad del conjunto queda conservada en la conciencia de la no identidad de los períodos anteriores de la vida. Esta «comunidad de las unidades vivas», determinada por la *relación dialógica y el reconocimiento recíproco,* por la identidad del yo y por el proceso biográfico de formación, la presupone Dilthey como marco objetivo para las ciencias del espíritu; del mismo modo que Peirce presuponía el proceso de investigación en su conjunto, sustentado por la comunidad de in-

---

[144] Dilthey concibe el espíritu de las generaciones, épocas, culturas por analogía con el sentido o el significado de una biografía individual. Las épocas encuentran sus límites en un horizonte vital al igual que los individuos encuentran los suyos en su mundo. Por «horizonte vital» entiende Dilthey: «Los límites dentro de los que viven los hombres de una época en relación con su pensamiento, sus sentimientos y su voluntad. Consiste en una relación de vida, referencias vitales, experiencia de la vida y formación de pensamientos que fijan y vinculan al individuo a un determinado círculo de modificaciones posibles de sus concepciones, formación de valores y posición de fines. Factores inevitables rigen aquí a los individuos particulares» (ibid., págs. 177 y sigs.). Las épocas se concentran en la identidad de un espíritu de la época, que penetra todas las objetivaciones de este contexto histórico, al igual que las biografías, en la identidad de un sentido constitutivo del yo: «Igual que el individuo, así también cada sistema de cultura y cada comunidad tiene su centro en sí mismo, en el que convergen formando un todo, concepciones de la realidad, la valoración y producción de bienes» (ibid., pág. 154). En este sentido habla Dilthey, en otro lugar, «del centramiento de las edades y las épocas en sí mismas, centramiento en el que se resuelve el problema del significado y del sentido en la historia» (ibid., pág. 186).

vestigadores, como marco objetivo para las ciencias de la naturaleza. Y al igual que Peirce fue impulsado, por el hecho del progreso inductivo de las ciencias, a plantear el problema metodológico fundamental de la relación necesaria entre lo general y lo particular, así también Dilthey tiene que enfrentarse con la *relación entre lo general y lo particular* como consecuencia de la existencia de una comunidad estructurada, a la vez, por el lenguaje y por la historia. Claro está que el problema se plantea aquí, en primer lugar, no a nivel de la lógica de la investigación, sino ya a nivel lógico: la comprensión hermenéutica debe utilizar categorías *inevitablemente universales* para captar un sentido inalienablemente *individual* [145].

[145] De esta cuestión parte la tentativa coetánea de Rickert de aprehender en términos metodológicamente estrictos el dualismo de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Rickert restringe el alcance de la crítica kantiana de la razón al ámbito de validez de las ciencias nomológicas, para dejar sitio a las ciencias del espíritu, a las que Dilthey acababa de elevar de rango en términos de crítica del conocimiento. Pero a diferencia de Dilthey, Rickert no conecta con el concepto hegeliano de espíritu objetivo ni con las relaciones dialécticas de la intersubjetividad. Más bien, en correspondencia con su concepto de naturaleza, entiende también a la cultura en términos de filosofía trascendental. Mientras que bajo las categorías del entendimiento, los fenómenos, ordenados según leyes generales, se constituyen en «naturaleza», la «cultura» se forma por la relación de los hechos con un sistema de valores. Los fenómenos culturales deben a esta relación individualizante con los valores el significado que en cada caso poseen como fenómenos históricos con un sentido irrepetible. Rickert se da cuenta de la imposibilidad lógica de una ciencia estrictamente idiográfica tal como la afirmaba Windelband (W. WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Freiburg, 1894). A la aportación peculiar de las ciencias que proceden por vía de comprensión, la considera como un *factum:* es un hecho que éstas aprehenden en expresiones inevitablemente generales y que, por tanto, apuntan a lo repetible, el sentido, que no obstante es irrepetible, de los fenómenos históricos. Pero su propuesta no es capaz de explicar satisfactoriamente ese hecho. Y es que Rickert parte en el fondo del presupuesto vitalista de la irracionalidad de una realidad que, en su integridad, sólo es capaz de darse a la vivencia muda; cuando se produce la intervención, trascendentalmente mediada, del espíritu cognoscente, esa realidad se escinde en aspectos alternativos. La realidad tiene que ser aprehendida o bien bajo la forma de una continuidad sometida a leyes o bien bajo la forma de unidades heterogéneas; y esos dos aspectos complementarios quedan irremediablemente separados. La elección de los correspondientes sistemas de referencia nos pone ante una alternativa completa. Los enunciados de uno de los sistemas no pueden ser transformados en enunciados del otro. Para la unidad de una realidad que se escinde en sus formas de aprehensión trascendental no queda ya otra cosa que un mero nombre, el de «continuo heterogéneo»; mero nombre porque a la unidad conseguida por la extrapolación que ese nombre representa no responde ya ninguna síntesis del entendimiento finito. Pero ¿cómo podrá ser individualizada por referencia a valores la misma realidad que bajo leyes generales es concebida como naturaleza, si a las categorías de valor ha de entendérselas a su vez como algo lógicamente general? Rickert postula que los valores no tienen el mismo *status* lógico

La comunidad de las unidades vivas es el punto de partida para todas las relaciones, entre lo particular y lo general, en las ciencias del espíritu. Esta experiencia fundamental de la comunidad penetra toda la concepción del mundo del espíritu, enlazando la conciencia del Yo idéntico a sí mismo y la de la semejanza con los otros, la identidad de la naturaleza humana y la individualidad. Y constituye el presupuesto para la comprensión. A partir de la interpretación elemental, que solamente requiere el conocimiento del significado de las palabras y de las reglas que

---

que los conceptos de clases. Sostiene que los fenómenos culturales no quedan subsumidos bajo los valores que les resultan constitutivos del mismo modo que quedan subsumidos los elementos en la extensión de una clase (cf. «Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte», apéndice a la quinta edición de *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbindung,* Tübingen, 1929, págs. 739 y sigs., sobre todo las págs. 745 y sig.). Pero este postulado no tiene ningún respaldo en el sistema de lógica trascendental en el que se le presenta. Rickert tiene que limitarse a circunscribir el concepto de totalidad histórica, ya que desconfía de los medios dialécticos que podían permitirle aprehenderlo. Una lógica de las ciencias del espíritu que parta de los presupuestos de la crítica trascendental de la conciencia, no puede hurtarse a lo que Hegel llama dialéctica de lo universal y lo particular. Y más allá de Hegel, esa dialéctica conduce al concepto de fenómeno cultural como algo históricamente individuado que justo exige ser identificado como no idéntico. De esta misma ambivalencia que implica el no haber dado el paso de Kant a Hegel vive la propia filosofía de los valores. Rickert comienza construyendo el concepto de cultura sobre el suelo del idealismo trascendental. Lo mismo que el concepto de naturaleza, el concepto de cultura como totalidad de los fenómenos bajo un sistema de valores vigentes tiene un sentido trascendental —no dice nada sobre los objetos, sino que determina las condiciones de la aprehensión posible de los objetos—. Pero a esto corresponde la optimista suposición de que es posible deducir *a priori* de la razón práctica un sistema de valores (es la posición que había sustentado RICKERT en su primer tratado *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* Freiburg, 1899). Pero Rickert tuvo que abandonarla en seguida (el cambio de posición se perfila con claridad en la elaboración sistemática de la teoría en *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbindung, loc. cit.).* A la abundancia material de eso que llamamos valores sólo se la podía descifrar examinando el contexto real de las culturas en las que se había objetivado la acción de los sujetos históricos, orientada por esos valores, y eso aun en el caso de que la *validez* de los valores fuera independiente de tal génesis. Pero si hay que admitir esto, entonces el concepto kantianizante de cultura recae en esa ambivalencia entre lo empírico y lo trascendental, que había sido objeto de desarrollo en el concepto hegeliano de espíritu absoluto. Las ciencias de la cultura encuentran sus objetos ya constituidos. Las significaciones culturales de los sistemas de valores empíricamente vigentes han surgido de la acción orientada por valores. Por tanto, en la forma empírica de los valores coagulados históricamente y legados por la tradición tenemos a la vez absorbida y conservada la aportación mediada trascendentalmente de los sujetos que, al actuar, se orientan por valores. Con la historia entra en el dominio objetual de la ciencia una dimensión en la que, a través de la cabeza de los sujetos agentes queda objetivada una porción de conciencia trascendental, es decir, queda objetivado un sentido que en cada caso sólo puede pretender ser válido en una red de valores de tipo trascendental. Como Rickert no quiere abandonar los principios de la filosofía trascendental, éstos se le deshacen involuntariamente entre los dedos.

las enlazan en proposiciones dotadas de sentido, es decir, de la comunidad del lenguaje y del pensamiento, se extiende continuamente la esfera de lo que es común, que hace posible el proceso de comprensión [146].

La relación entre lo general y lo individual, que Dilthey ha reconocido como constitutiva, tanto para la experiencia de la vida como para la comunicación con otros, vuelve a aparecer en la comprensión hermenéutica. Siempre son necesarias «verdades generales» para el análisis del «mundo de lo único» [147].

Así (...) se presenta en el quehacer de las ciencias del espíritu una circulación de la vivencia, la comprensión y la representación del mundo espiritual en conceptos generales. Y cada grado de este trabajo posee una unidad interna en su concepción del mundo del espíritu, dado que el saber histórico de lo singular y las verdades generales se desarrollan en relaciones recíprocas [148].

Para las ciencias de la naturaleza, el hecho del progreso científico plantea el problema metodológico fundamental de cómo puede reconocerse una relación universal sobre la base de un número finito de hechos individuales constatados. Para las ciencias del espíritu, el hecho de la extensión sistemática del horizonte de nuestra comprensión de las manifestaciones de la vida, tanto propias como ajenas, suscita el correspondiente problema metodológico fundamental: cómo el sentido de un contexto vital individuado puede ser captado y representado en categorías inevitablemente generales.

8. Autorreflexión de las ciencias del espíritu: la crítica historicista del sentido

La comprensión hermenéutica se dirige a un contexto de significaciones legado por la tradición. Se distingue de la comprensión monológica del sentido exigida por las proposiciones teóricas. Deben ser llamadas teóricas todas las proposiciones que pueden ser expresadas en un lenguaje formalizado o transformadas en enunciados de ese lenguaje, independientemente de que se trate de enunciados tautológicos o de proposiciones de contenido em-

146 *Ges. Schriften*, cit., VII, pág. 141.
147 Ibid., pág. 143.
148 Ibid., pág. 145.

pírico. Podemos decir también que las proposiciones teóricas son elementos de lenguaje «puro». Los cálculos, puros o interpretados, son tales lenguajes «puros». Los enunciados formalizados están depurados de todos los elementos que no pertenecen al plano de las relaciones simbólicas. En las teorías de las ciencias experimentales, esta circunstancia se revela en el hecho de que deben satisfacer la exigencia de una rigurosa separación entre proposiciones y hechos: la validez empírica de sus deducciones hipotéticas es controlada *a posteriori* por medio de enunciados experimentales que expresan el resultado de observaciones sistemáticas independientes de la teoría. Los lenguajes «puros» exigen, en la medida en que tienen una referencia empírica, la separación de principio entre la comprensión de complejos lógicos y la observación de estados de cosas empíricos. La observación controlada queda definida por la exclusión de relaciones simbólicas, del mismo modo que la comprensión monológica del sentido viene definida por la exclusión de relaciones factuales. Precisamente estos límites son los que borra la comprensión hermenéutica.

La comprensión del sentido se hace problemática bajo el aspecto metodológico cuando, como sucede en las ciencias del espíritu, se trata de la apropiación de contenidos semánticos legados por la tradición: el «sentido» que debe ser explicado tiene aquí, a pesar de su expresión simbólica, el *status* de un dato empírico, de algo empíricamente ya dado. La comprensión hermenéutica no puede analizar jamás la estructura de su objeto de forma tan amplia que sea eliminado todo lo contingente. De lo contrario, debería terminar en reconstrucción, es decir, en una comprensión del sentido de las relaciones formales. A los lenguajes formalizados pertenecen además las reglas de constitución metalingüística con cuya ayuda reconstruimos, esto es, podemos volver a generar todo enunciado posible de este lenguaje. Ya que no disponemos de tales reglas de reconstrucción para los complejos de sentido legados por la tradición, exigen éstos una comprensión hermenéutica del sentido que tomen las relaciones simbólicas *como* factuales. La *hermenéutica* es, al mismo tiempo, una forma de experiencia y de análisis gramatical.

Peirce ha mostrado que la aplicación de proposiciones teóricas a la realidad es posible únicamente dentro de un marco trascendental que preforma de un modo determinado la experiencia. Las teorías de las ciencias experimentales contienen informaciones sobre la realidad, desde el punto de vista de una manipulación téc-

nica posible, siempre y en todas partes, a partir de condiciones determinables. A ella corresponde, por consiguiente, una experiencia generalizada en la esfera funcional de la acción instrumental, que hace abstracción de todas las referencias biográficas. En los fenómenos producidos experimentalmente, todos los momentos de la experiencia vital son reprimidos en beneficio de un resultado general, es decir, repetible a voluntad. Esta objetivación determinada de la realidad sirve para sostener una experiencia concreta que lleva la impronta de la subjetividad, es decir, de su previa adaptación trascendental a las expresiones universales de un lenguaje teórico en el que no pueden aparecer nombres de individuos. El problema de la relación de lo general y lo particular consiste en que las experiencias individuales deben ser hechas concordar con categorías generales abstractas. Exactamente a la inversa sucede con la comprensión hermenéutica que se apropia de la experiencia individual de la vida en toda su amplitud, pero que debe adaptar a las intenciones centradas en torno al *yo* las categorías generales del lenguaje. El problema de la relación de lo general y lo particular no se plantea aquí a causa de la inferioridad de un mundo de la experiencia concreto respecto de la lógica de los enunciados generales, sino a causa de la inadecuación de esta lógica respecto a una experiencia de la vida que, con todo, se ha articulado en el lenguaje ordinario. El progreso inductivo de las ciencias empírico-analíticas sólo es posible sobre la base de una asimilación trascendental previa de la experiencia posible a las expresiones universales de los lenguajes teóricos. El progreso cuasi-inductivo de las ciencias hermenéuticas se funda, en cambio, en el rendimiento específico del lenguaje ordinario, que permite comunicar indirectamente el papel que tienen las categorías en un contexto vital concreto. Sobre esta base, en el curso de una interpretación hermenéutica, el lenguaje del intérprete se adapta a la experiencia de la vida concretada en torno de un *sentido* individual.

El lenguaje ordinario posee, evidentemente, una estructura que de hecho permite hacer comprensible lo individual en la relación dialógica mediante categorías generales. Desde esta misma estructura debe también servirse la comprensión hermenéutica; estructura cuya función estriba en someter a disciplina metodológica la experiencia comunicativa cotidiana de la comprehensión de sí mismo y de otros. La hermenéutica sólo se puede constituir en modo de proceder explícito si logra esclarecer la estructura del lenguaje ordinario en el aspecto en que permite precisamente lo que la

sintaxis de un lenguaje puro prohíbe: hacer comunicable, aunque sea indirectamente, lo individual *inexpresable*.

Una indicación en este sentido encuentro en la clasificación diltheyana de las «formas elementales de la comprensión» [149]. La comprensión hermenéutica se dirige a *tres clases de manifestaciones de la vida:* a las expresiones lingüísticas, a las acciones y a las expresiones de las vivencias.

Las *expresiones lingüísticas* pueden estar completamente separadas de un contexto vital concreto; pero entonces no implican «ninguna referencia a los elementos particulares de la vida de donde han surgido» [150]. En tales casos es innecesaria una interpretación hermenéutica, pues la relación dialógica entre los interlocutores sólo es todavía virtual: «El juicio es idéntico en quien lo emite y en quien lo comprende; pasa sin cambios, como a través de una conducción, de la posesión de quien lo expresa a quien lo comprende» [151]. Si las expresiones lingüísticas aparecen en una forma absoluta que hace independiente su contenido de la situación de la comunicación, «de la diversidad de tiempos o de personas», entonces la comprensión es monológica: «está dirigida al mero contenido del pensamiento y es siempre igual a sí misma en cualquier contexto, de modo que la comprensión resulta aquí más completa que en relación con cualquier otra manifestación de la vida» [152]. Sólo pueden ser completamente comprendidos en este sentido los enunciados de un lenguaje puro. Por otra parte, cuanto más ligadas quedan las expresiones lingüísticas a un contexto vital concreto, tanto más importante se hace su función en una determinada relación dialógica: el «transporte» ya no es externo al contenido de la expresión. La comprensión completa se empaña, dado que ya no existe acuerdo general sobre un sentido inmutable.

El lenguaje queda de alguna manera como contaminado, dado que los elementos heterogéneos se infiltran en los puntos de unión de las relaciones lógicas, de otro modo transparentes. En la expresión lingüística se mezclan indirectamente elementos «del oscuro trasfondo y de la plenitud de la vida del alma», que no pueden quedar recogidos en el contenido manifiesto y demandan, por tanto, interpretación por parte del otro. Aquí la hermenéutica penetra en su derecho; descifra lo que en un primer momento

---

149 Ibid., págs. 207 y sigs.
150 Ibid., pág. 206.
151 Ibid., pág. 205.
152 Ibid., pág. 206.

resulta extraño entre interlocutores a pesar de su comprensión mutua, puesto que esos elementos sólo pueden ser comunicados indirectamente: «La interpretación sería imposible si las manifestaciones de la vida fuesen enteramente extrañas. Sería superflua si en ellas no hubiese nada de extraño. Por consiguiente, entre estos dos extremos opuestos se sitúa la hermenéutica. Es necesaria sobre todo allá donde hay algo de extraño que el arte de la comprensión debe apropiarse» [153]. A medio camino entre el monólogo y la imposibilidad de la comunicación lingüística en general se mueve el diálogo del lenguaje ordinario. A través de él se expresan siempre relaciones de la vida. Aquéllas que a causa de su sentido individual no son susceptibles de una comunicación directa y, por tanto, deben ser abordadas hermenéuticamente por el interlocutor como algo extraño, precisamente a través de la interpretación de lo dicho. Que el uso dialógico del lenguaje requiera siempre la comprensión hermenéutica indica la discrepancia fundamental entre la objetivación lingüística de un contexto vital y este contexto mismo. Por más que una expresión lingüística puede convenir a una situación y representar su especifidad, existe siempre un abismo entre ella y aquello a lo que se apunta y alude a partir de las referencias vitales individuales, un abismo que debe ser salvado en cada caso mediante la interpretación.

La tarea de la interpretación resulta facilitada por el hecho de que los significados no se objetivan tan sólo en la dimensión del lenguaje, sino también extraverbalmente en el plano de las *acciones*. Las acciones forman la segunda clase de manifestaciones de la vida a la que se dirige la comprensión.

Dilthey está pensando en la actividad intencional; esta actividad está sometida a normas según las cuales se orientan los que actúan. La acción comunicativa, que tiene la forma de interacción sobre la base de expectativas recíprocas de comportamiento, «no nace de la intención de la comunicación», pero «el nexo de la acción con el contenido espiritual que se expresa en ella es regular y permite hipótesis probables sobre este último» [154]. La interacción simbólicamente mediada es una forma de presentación, lo mismo que la comunicación lingüística; parece haber significaciones susceptibles de ser traspasados de un *medium* al otro. Esta convertibilidad del sentido de proposiciones en acciones y de acciones en pro-

[153] Ibid., pág. 225.
[154] Ibid., pág. 206.

posiciones permite interpretaciones recíprocas. Para la acción comunicativa vale entonces lo mismo que para la comunicación lingüística: ni en uno ni en otro caso puede quedar expresado sin discontinuidades el contexto de una biografía individuada, cohesionada por la identidad del yo. De nuevo son estas rupturas lo que acentúa Dilthey:

> Mediante el poder de un móvil decisivo, la acción entra en la unilateralidad desde el plano de la vida. Por muy sopesada que haya sido, no expresa más que una parte de nuestro ser. Posibilidades que residen en este ser son aniquiladas por ella. Por eso la acción parece que se emancipa del trasfondo de la conexión vital. Y sin la explicación de cómo se enlazan en ella las circunstancias, el fin, los medios y la conexión de la vida, no permite una determinación completa del interior de donde ha surgido [155].

También las acciones necesitan que se las descifre hermenéuticamente, pues el sujeto individuado, lo mismo que no podía expresarse directamente en las categorías generales de la comprensión lingüística ordinaria, tampoco puede hacerlo en las acciones que obedecen a normas generales. Dado que las condiciones de la vida individuales no se traducen sin cesuras ni en lenguaje ni en acciones, el sujeto que fuera tomado a la letra e identificado inmediatamente con sus acciones manifiestas sería malentendido. La hermenéutica, en cuanto arte que hace comprensibles las comunicaciones indirectas, cubre exactamente la distancia que el sujeto debe *mantener* y al mismo tiempo *expresar* entre él mismo como identidad de un contexto biográfico y sus objetivaciones —bajo pena de reificación por los destinatarios.

Una tercera clase de manifestaciones de la vida a las que se dirige la comprensión se refiere a la dimensión en la que se hace visible la relación del yo con sus objetivaciones lingüísticas y extralingüísticas. Dilthey habla de *expresión de vivencias*. Subsume bajo esta categoría sobre todo a los fenómenos psicológicos de expresión ligados a la caja de resonancia del cuerpo humano: fenómenos mímicos, fisiognómicos, gestuales —las reacciones de sonrojarse y palidecer, de ponerse rígido, de mirada turbada, de tensión y también de risa y llanto—. Precisamente en sentido diltheyano, H. Plessner ha propuesto y elaborado en sus líneas fundamentales

[155] Ibid.

una hermenéutica de las expresiones no lingüísticas [156]. No interesa a Dilthey una psicología, sino una hermenéutica de la expresión humana. En la hermenéutica la expresión de la vivencia es concebida como la señal de unas intenciones no expresadas y de la relación inexpresable de un yo con sus objetivaciones. En consecuencia, la expresión de la vivencia no está situada en el mismo plano que las proposiciones y las acciones. Por una parte, queda más cerca del contexto espontáneo de la vida que de las expresiones simbólicas del lenguaje ordinario y de la acción comunicativa: se refiere inequívocamente a un determinado organismo en una situación irrepetible. Por otra parte, falta a la expresión de la vivencia un contenido cognoscitivo susceptible de ser interpretado completamente a través de proposiciones o acciones.

> Entre ella, la vida de donde surge y la comprensión que opera existe una relación especial. La expresión puede contener conexión anímica en mayor grado de lo que podría alcanzar la introspección (...). Pero también es propio de la expresión de la vivencia que la relación entre ella y lo espiritual que expresa sólo muy por término medio puede ser puesta como base a la comprensión. No cae bajo los juicios de verdad o error, sino bajo los de veracidad o falsedad. Porque la simulación, la mentira, el engaño rompen la relación entre la expresión y lo espiritual expresado [157].

Desde el punto de vista hermenéutico, la expresión de la vivencia, más íntimamente ligada al contexto vital y por consiguiente con un menor grado de objetivación que cualquier otra forma simbólica, se presta a indicaciones sobre el lugar que el sujeto asume o pretende asumir en cada caso en el contexto de sus acciones y diálogos. Dado que la identidad del yo no puede mostrarse *sin mediación* en las categorías generales y en las normas generales de sus manifestaciones vitales, sino que sólo puede comunicarse de modo indirecto, es decir, sólo puede aparecer, la dimensión de ser y apariencia o esencia y fenómeno pertenece también a la representación simbólica. En esta dimensión las expresiones de la vivencia pueden ser síntomas, en relación con las comunicaciones manifiestas, de un sentido latente: pueden legitimar y reforzar, desmentir o negar, hacer visibles giros irónicos, desenmascarar distorsiones

---

[156] H. Plessner, *Lachen und Meinen*, Bern, 1861; además, *Weber Hermeneutik des Nichtsprachlichen Ausdrucks*, comunicación al VII Congreso alemán de filosofía, Heidelberg, 1966.

[157] *Ges. Schriften*, cit., VII, pág. 206.

o indicar ofuscaciones en cuanto tales. En conexión con palabras y acciones, la expresión sirve de indicio de la seriedad de un propósito, y revela si el sujeto comunicante se engaña a sí mismo o a los demás, en qué grado puede o quiere ser identificado con una manifestación actual de la vida, lo extenso del espectro de lo connotado, lo disimulado o los contrasentidos queridos.

La estructura del lenguaje ordinario, a la que responde el rendimiento específico de la comprensión hermenéutica, se hace inteligible cuando tomamos en consideración la integración de las tres clases de manifestaciones de la vida en la praxis de la vida cotidiana. En el marco de los mundos sociales de la vida la comunicación lingüística ordinaria no está nunca aislada de las interacciones habituales y de la expresión concomitante o intermitente de vivencias. El entendimiento a través de símbolos lingüísticos está sometido al control constante de la ocurrencia efectiva de las acciones que se esperan en un contexto daño, y por su parte, cuando el consenso se ve perturbado, las acciones pueden ser interpretadas por medio de la comunicación lingüística. El significado de los símbolos lingüísticos puede esclarecerse mediante nuestra propia participación en interacciones habituales.

Lenguaje y acción se interpretan recíprocamente; es lo que desarrolla Wittgenstein en su concepto de juego de lenguaje [158]. La dialéctica de lo general y lo individual hecha posible en la intersubjetividad del lenguaje y de la acción puede basarse, además, en las concomitantes manifestaciones espontáneas de las expresiones corporales y corregirse en razón de ellas. A la expresión de vivencias va ligada la interpretación de la identidad del yo, que se afirma a través de alusiones y comunicaciones indirectas frente a la necesaria inadecuación de las comunicaciones manifiestas. El lenguaje ordinario no obedece a la sintaxis de un lenguaje *puro*: sólo resulta completo a través de su concatenación con interacciones y formas corporales de expresión. La gramática de los juegos de lenguaje en el sentido de una praxis vital completa no regula solamente la combinación de símbolos, sino al mismo tiempo la interpretación de símbolos lingüísticos mediante acciones y expresiones. Un lenguaje «puro» se caracteriza porque puede ser definido exhaustivamente mediante reglas metalingüísticas de constitución, es decir, por medios exclusivamente simbólicos. Un lenguaje natural en cambio

---

[158] J. Habermas, *Zur Logik des Sozialwissenschaften*, «*Philosophische Rundschau*», suplemento núm. 5, Tübingen, 1967, págs. 124 y sigs.

se sustrae a una reconstrucción formal rigurosa, es decir, a una reconstrucción intralingüística, puesto que puede ser interpretado por elementos no lingüísticos.

Lo específico del lenguaje ordinario reside en esta reflexividad; desde el punto de vista del lenguaje formal, podemos decir también que el lenguaje ordinario es su propio metalenguaje. Posee esta función, única en su género, porque puede asumir en su propia dimensión incluso las manifestaciones no verbales de la vida, mediante las cuales él mismo es interpretado. Podemos hablar de las acciones y describirlas; podemos dar un nombre a las expresiones y hasta hacer del lenguaje el medio de expresión de las vivencias: ya sea fonéticamente, utilizando la expresividad de la entonación o estilísticamente, representando en el lenguaje mismo la relación del sujeto con sus objetivaciones verbales. Todo lenguaje ordinario permite alusiones reflexivas sobre algo inexpresado. Numerosas categorías de alusiones de este género están incluso convencionalizadas, bien en subsistemas como el chiste o la poesía, bien en formas estilizadas de lenguaje como la ironía, la litote, la imitación, o en tropos establecidos como la pregunta retórica, el eufemismo, etcétera.

En estos casos se hace fija una función que el lenguaje ordinario asume en principio siempre: *la de interpretarse a sí mismo.* Y esta función se debe a la relación complementaria con las formas expresivas no verbales que son la acción y la expresión de vivencias, relación que puede ser expresada a su vez en el medio del lenguaje natural mismo. Sin las objetivaciones complementarias no lingüísticas, el lenguaje natural permanece fragmentario. Pero puede evocar la presencia virtual de los complementos ausentes, y en ello consiste su relación reflexiva consigo mismo: puede interpretarse a sí mismo lingüísticamente por la vía indirecta de la sustitución de lo no lingüístico. Descifrar esta autointerpretación es la tarea de la hermenéutica. En esta tarea el intérprete no puede pretender certeza demostrativa. En efecto, una «demostración» de las interpolaciones sólo podría hacerse si pudiésemos llevar hacia atrás y reintroducir el texto legado por la tradición en la praxis vital de su tiempo, praxis que en su momento completó lo escrito y lo hablado.

La pretensión de Wolf, de que con el arte hermenéutico puedan ser descubiertos con rigor los pensamientos del escritor, no es ya realizable en la crítica de textos ni en la comprensión verbal. Pero el nexo de las ideas, el tipo de alusiones depende de la captación del modo de combi-

nación individual. La atención a este elemento (...) reviste carácter adivinatorio y nunca proporciona certeza demostrativa [159].

Pero esta adivinación, que sigue las huellas de la comunicación indirecta del lenguaje en sus contenidos manifiestos, no queda sin control merced a la «comparación»:

La adivinación y la comparación se hallan enlazadas entre sí en temporal indiscriminación. Nunca podemos sustraernos al método comparado cuando se trata de lo individual [160].

En el contexto metodológico, la expresión adivinación puede inducir a error; de hecho, los procedimientos hermenéuticos elaborados en las ciencias del espíritu tienen precisamente la misión de liberar al sentido individual de la apariencia de irracionalidad y a la apropiación de los contenidos semánticos legados por la tradición de la sospecha de lo meramente arbitrario. Y sin embargo, estos procedimientos no son vinculantes del mismo modo que los procedimientos empírico-analíticos. Pues, desde una perspectiva lógica, se mueven inevitablemente en círculo. A la lógica de la investigación que Peirce caracterizara mediante la conexión de los tres modos de inferencia corresponde en las ciencias hermenéuticas un procedimiento cuasi inductivo:

que consiste en ir de la captación de partes indeterminadamente determinadas al intento de captar el sentido del todo, alternando con el intento de determinar más en concreto las partes partiendo del sentido del todo. El fracaso se pone en evidencia cuando quedan algunas partes que no se comprenden por completo. Esto obliga a una nueva determinación del sentido que dé satisfacción a aquéllas. Y estos intentos se prosiguen hasta que se agote por completo el sentido contenido en las manifestaciones de la vida [161].

También el marco categorial, dentro del cual se mueven los análisis de las ciencias del espíritu, se obtiene en cada caso a través de una construcción circular de los conceptos:

Cada vez que el pensamiento científico trata de llevar a cabo la formación conceptual, la determinación de los caracteres que constituyen el concepto presupone la constatación de los hechos que son concentrados en el concepto. Y la comprobación y selección de estos hechos exigen

[159] *Ges. Schriften*, cit., VII, pág. 226.
[160] Ibid.
[161] Ibid., pág. 227.

caracteres con los cuales se pueda constatar su pertinencia al ámbito del concepto. Para determinar el concepto de poesía lo tengo que abstraer de aquellos hechos que constituyen la extensión de este concepto, y para fijar qué obras entran dentro del ámbito de la poesía tengo que disponer ya de una característica por la cual reconozca que la obra es poética. Esta situación representa el carácter más general de la estructura de las ciencias del espíritu[162].

Los conceptos y los sistemas de referencia teóricos son sólo cristalizaciones de una precomprensión estratégicamente eficaz, establecida temporalmente para los fines de la comparación analítica.

A esta aporía específica del método propio de las ciencias del espíritu se le ha denominado *círculo hermenéutico*. Pero si, como sugiere la expresión, el problema es observado solamente desde el punto de vista lógico, no se está haciendo muy plausible el derecho metodológico de esta infracción formal: ¿qué es lo que hace tan fecundo el círculo hermenéutico y qué es lo que lo distingue de un círculo vicioso? La praxis de la interpretación y la formación hermenéutica de conceptos procedería circularmente en el sentido habitual del término si se tratase de un análisis exclusivamente lingüístico o puramente empírico. El análisis de las relaciones entre símbolos sistemáticamente ordenados se sirve de enunciados metalingüísticos sobre un lenguaje objetual. Si la tarea de la hermenéutica se redujese a eso, sería difícil entender por qué no debe mantener la separación entre los dos planos lingüísticos, y evitar una determinación circular recíproca entre conceptos analíticos y objetos lingüísticos. Si, por otra parte, los objetos de la comprensión hermenéutica pudiesen ser aprehendidos, no como objetos lingüísticos, sino como datos de la experiencia, existiría entre el plano teórico y los datos una relación que dejaría asimismo de ser problemática desde el punto de vista lógico. El aparente círculo surge sólo porque los objetos de las ciencias del espíritu gozan de un peculiar *status* doble: los contenidos de significado objetivados, transmitidos en palabras y acciones, a los que se dirige la comprensión hermenéutica son a la vez símbolos y hechos. Por tanto, la comprensión debe unir el análisis lingüístico con la experiencia. Sin la coerción de esta peculiar combinación el procedimiento circular del proceso interpretativo quedaría atrapado en un círculo vicioso.

La exégesis de un texto depende de una relación recíproca entre la interpretación de las *partes* a partir de una precomprensión,

[162] Ibid., pág. 153.

inicialmente difusa, del «todo», y la corrección de esta preconcepción por medio de las partes subsumidas en ella. Evidentemente, a partir de las partes puede generarse una fuerza modificadora que retroactúe sobre el «todo» prejuzgado, «todo» sobre cuyo trasfondo, sin embargo, se las interpreta, solamente porque esas partes han sido ya interpretadas con independencia de esa concepción hermenéutica. Ciertamente que la compleja precomprensión del conjunto del texto tiene la función de un esquema exegético variable, en el cual se inserta a los elementos individuales para hacerlos comprensibles. Pero el esquema sólo puede hacer comprensibles los elementos incluidos en él en la medida en que él mismo resulte también corregido a la luz de estos *datos*. Los elementos no se relacionan con el esquema exegético ni como lo hacen los hechos con las teorías ni tampoco como lo hacen las expresiones del lenguaje objeto con las expresiones interpretativas de un metalenguaje. Las dos cosas, el *explicandum* y el *explicans,* pertenecen al mismo sistema de lenguaje. Por eso Dilthey no supone entre ellas ninguna estratificación, como sucede entre hechos y teorías, lenguaje-objeto y metalenguaje, sino una relación entre la parte y el todo: el intérprete debe aprender a hablar el lenguaje que interpreta, y para ello únicamente puede apoyarse en la reflexividad del lenguaje ordinario. Esta descansa, como se ha visto, en que la «gramática» del lenguaje ordinario no establece solamente relaciones inmanentes al lenguaje, sino que regula el entramado comunicativo de enunciados, acciones y vivencias en su totalidad, es decir, una praxis vital ejercitada en sociedad. Esta concatenación de lenguaje y praxis permite entender por qué el movimiento hermenéutico basado en ella no puede considerarse circular en sentido lógico. La conexión entre el esquema exegético y los elementos incluidos en él se configura *para* el intérprete como una conexión inmanente del lenguaje que obedece sólo a las reglas de la gramática; pero *en sí* se articula a la vez en ella un contexto vital que representa un sentido individual que no puede resolverse sin discontinuidades en categorías generales. Por este lado el análisis del lenguaje hace accesible también el contenido empírico de una experiencia vital indirectamente comunicada.

Las conexiones simbólicas a las que se dirige la comprensión hermenéutica no se dejan reducir a elementos constitutivos de un lenguaje puro, íntegramente definido por reglas metalingüísticas de constitución. En consecuencia, su interpretación no puede adoptar la forma de una reconstrucción analíticamente constructiva por me-

dio de la aplicación de reglas generales —ni tampoco puede ser medida según un estandar semejante—. En un sistema abierto de lenguaje ordinario, que es a la vez su propio metalenguaje, escogemos cada vez que iniciamos una interpretación un esquema exegético provisional, que desde el inicio anticipa el resultado de todo el proceso de interpretación. En la medida en que la exégesis es un análisis lingüístico, esta anticipación no tiene ningún contenido empírico, en el sentido riguroso del término. Pero por otro lado, posee un carácter hipotético que, sin duda, precisa de contrastación; aquí se pone de manifiesto que la exégesis asume también la tarea de un análisis empírico. La vinculación de la hermenéutica a un lenguaje ordinario, entrelazado por su parte con la praxis, explica el carácter dual de un procedimiento, que en un medio *gramatical* hace a la vez accesible el contenido *empírico* de situaciones vitales individuales. La inserción de los símbolos dados en el marco de referencia elegido y, en consecuencia, el proceso de aplicación constituye un desciframiento del material y al mismo tiempo una verificación de ese código de desciframiento en la piedra de toque del material, es decir, análisis lingüístico y control experimental a la vez. Dilthey dice que esta conexión constituye «la dificultad central de todo arte interpretativo».

> La totalidad de una obra tiene que ser comprendida partiendo de las palabras y de sus combinaciones y, sin embargo, la comprensión plena del detalle presupone ya la comprensión del conjunto. Este círculo vicioso se repite en la relación de cada obra singular con la índole y el desarrollo de su autor, y se vuelve a presentar también en la relación de la obra singular con el género literario a que pertenece [163].

Si el círculo puede resolverse mostrando la específica integración de lenguaje y praxis y la concatenación correspondiente de análisis lingüístico y experiencia, entonces pierde su supuesta dificultad lógica; pero al mismo tiempo se convierte en índice de la relación *inmediatamente práctica* de la hermenéutica con la vida. La hermenéutica está enraizada en «el trabajo de configuración ideacional propio de la vida», en el «trabajo de la vida que configura pensamientos» [164] en la medida en que la supervivencia de los individuos socializados está vinculada a la intersubjetividad suficientemente asegurada del entendimiento mutuo:

---

[163] *Ges. Schriften*, cit., V, pág. 330.
[164] *Ges. Schriften*, cit., VII, pág. 136.

La comprensión surge primeramente dentro del círculo de intereses de la vida práctica. En ella las personas se hallan abocadas al intercambio. Se tienen que entender, una tiene que saber lo que la otra quiere. Así surgen las formas elementales de la comprensión (...). Entre estas formas elementales considero, por ejemplo, la interpretación de una simple manifestación de vida [165].

Las manifestaciones individuales de la vida están al mismo tiempo insertas en un contexto vital individual y deletreadas en un lenguaje intersubjetivamente válido. Por eso las formas elementales de la comprensión están presuponiendo implícitamente ya a las formas superiores: éstas se dirigen hermenéuticamente a aprehender un contexto, solamente a partir del cual resulta inteligible un elemento individual. El modelo del intérprete polígiota permite captar la conexión de la hermenéutica con la vida y la clase de interés cognoscitivo que la domina:

El tránsito de las formas elementales del comprender a las superiores se inicia ya en aquéllas. Cuanto mayor sea la distancia interior entre una determinada manifestación de vida y el que intenta comprenderla, con tanta mayor frecuencia surgirán incertidumbres. Se intenta vencerlas. Se produce el primer tránsito a formas superiores del comprender por el hecho de que el comprender parte de la conexión «normal» entre la manifestación de vida y lo espiritual que se expresa en ella. Cuando en el resultado del comprender se ofrece una dificultad interna o una contradicción con algo por lo demás conocido, el que comprende es inducido al examen. Recuerda los casos en que no tuvo lugar la relación normal entre «manifestación de vida» e «interior» expresado. Semejante desviación se da ya en aquellos casos en que sustraemos nuestros estados internos, nuestras ideas y nuestros propósitos en la mirada de los importunos, mediante una actitud hermética o mediante el silencio. En estos casos, el observador interpreta falsamente la mera ausencia de una patente manifestación de vida. Pero en no pocos casos tendremos que contar con que existe también la intención de confundirnos. Ademanes, gestos y palabras se hallan en contradicción con lo interno. Así surge, de distintos modos, la tarea de echar mano de otras manifestaciones de vida o de acudir al contexto entero de la vida para lograr vencer nuestra duda [166].

La función de la comprensión en la praxis vital es análoga a la que Peirce mostró en el caso de la *investigación empírico-analítica*. Ambas categorías de investigación se sitúan dentro de sistemas de acciones: ambas vienen provocadas por alteraciones en la relación habitual con la naturaleza o con otras personas; ambas tienden

165 Ibid., pág. 207.
166 Ibid., pág. 200.

a la eliminación de la duda y al restablecimiento de formas no problemáticas de comportamiento. La problematización arranca de expectativas decepcionadas, pero en un caso el criterio de desengaño es el fracaso de una acción racional teleológica de resultado controlado, y en el otro es la perturbación del consenso, es decir, la no concordancia de expectativas recíprocas entre, por lo menos, dos sujetos agentes. Esto permite distinguir también entre las intenciones de las dos direcciones de la investigación: en el primer caso las máximas de comportamiento fracasadas en la confrontación con la realidad deben ser sustituidas por reglas técnicas contrastadas. En el segundo se trata de interpretar manifestaciones de la vida que son incomprensibles y que bloquean la reciprocidad de las expectativas de comportamiento. Mientras que el experimento eleva los controles cotidianos de las reglas de la actividad instrumental a una forma metódica de verificación, la hermenéutica es la forma científica del esfuerzo interpretativo diario: «Interpretación y crítica han desarrollado a lo largo de la historia cada vez más medios para el cumplimiento de sus tareas, lo mismo que las ciencias de la naturaleza, medios cada vez más refinados de experimentación» [167].

La exégesis de textos tiene en común con el «interrogatorio de la naturaleza en la experimentación» la exigencia de una habilidad consumada y reconocida que procede según reglas generales. En cualquier caso, el dominio del arte hermenéutico está o queda ligado «a la virtuosidad personal» en mayor medida que el dominio de operaciones de medición [168].

Las ciencias hermenéuticas están inmersas en las interacciones mediadas por el lenguaje ordinario, al igual que las ciencias empírico-analíticas lo están en la esfera funcional de la actividad instrumental. Unas y otras se dejan conducir por intereses cognoscitivos enraizados en los contextos vitales de la actividad comunicativa e instrumental. Mientras que los métodos empírico-analíticos van dirigidos a poner al descubierto y aprehender la realidad desde el punto de vista trascendental de la posible manipulación técnica, la metodología hermenéutica tiende a asegurar la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria y en la acción bajo normas comunes. La comprensión hermenéutica se dirige por su estructura misma a garantizar, dentro de las tradiciones cultu-

---

[167] Ibid., pág. 217.
[168] *Ges. Schriften*, cit., V, pág. 320.

rales, una posible autocomprensión orientadora de la acción de individuos y grupos, y una comprensión recíproca entre individuos y grupos, con tradiciones culturales distintas. Hace posible la forma de un consenso sin coerciones y el tipo de intersubjetividad discontinua, de los que depende la acción comunicativa. De este modo se elimina el peligro de una ruptura de la comunicación en ambas direcciones: tanto en la vertical de la biografía individual y de la tradición colectiva a la que se pertenece como en la horizontal de la mediación entre tradiciones de diversos individuos, grupos y culturas diferentes. Si estas corrientes de comunicación se interrumpen y la intersubjetividad de la comprensión se hace rígida o se derrumba, queda destruida una condición de supervivencia, que es tan elemental como la condición complementaria del éxito de la acción instrumental, es decir, la posibilidad de acuerdo sin coerción y de reconocimiento sin violencia. Dado que esta condición es el presupuesto de la praxis, *llamamos «práctico» al interés rector del conocimiento de las ciencias del espíritu.* Se distingue del interés cognoscitivo técnico porque no está dirigido a aprehender una realidad objetivizada, sino a salvaguardar la intersubjetividad de una comprensión, sólo en cuyo horizonte puede la realidad aparecer como algo.

La relación práctica de la hermenéutica con la vida no es deducible tan sólo de la estructura misma de la comprensión. Las ciencias del espíritu han surgido también de categorías del saber profesional, que sistematizan la interpretación como una capacidad imaginativa particular. La jurisprudencia científica tiene su origen en el derecho romano, igual que la doctrina clásica de la política ha emergido de los debates de los oradores y los ciudadanos en las antiguas ciudades-estado. Las ciencias del espíritu no se han desarrollado a partir de las disciplinas del trabajo artesanal y de aquellos tipos de actividad para los cuales se requería el saber técnico, sino de los ámbitos de la actividad profesional que exigen prudencia práctica:

> Cuando (...) las diversas profesiones se distribuyeron de forma cada vez más compleja dentro de la sociedad, la preparación técnica para las mismas exigía y abarcaba cada vez más conocimientos teóricos, estas teorías técnicas penetraron, por su necesidad práctica, cada vez más profundamente en la trama de la sociedad (...). La especialización de las ciencias particulares de la sociedad no tiene su origen, por tanto, en un artificio de la razón teórica que habría tratado de resolver el problema del

mundo histórico-social mediante una descomposición metódica del objeto a indagar: ha sido la vida misma quien la ha realizado [169].

El interés cognoscitivo práctico, que domina la génesis de las ciencias del espíritu, determina también el contexto de aplicación del saber hermenéutico. En la segunda mitad del siglo XIX, a más tardar desde que se formó el canon de las ciencias del espíritu, es manifiesta su repercusión sobre la comprensión crítica que orienta la actuación del público culto. La historiografía y las filologías determinan la dirección en la que la tradición cultural es asimilada y perfeccionada en la conciencia práctica de los estratos burgueses cultos: «La vida y la experiencia de la vida son los manantiales perennes de la comprensión del mundo histórico-social (...); solamente en su repercusión sobre la vida y sobre la sociedad alcanzan las ciencias del espíritu su significado más alto, significado que está en continuo auge» [170]. Ciertamente que Dilthey ve también en el interés cognoscitivo práctico peligros para la cientificidad de la hermenéutica, por lo que añade: «Pero el camino hacia este resultado debe pasar por la objetividad del conocimiento científico» [171]. Esta última observación es resultado de una consideración que pone al descubierto una inconsecuencia importante en la fundamentación que hace Dilthey de las ciencias del espíritu. Si por una parte la relación práctica de las ciencias del espíritu con la vida, que determina tanto su origen histórico como su contexto fáctico de aplicación, no es algo meramente externo al método hermenéutico, y si el interés práctico del conocimiento define *a priori* el plano de la hermenéutica misma de igual manera que el interés técnico del conocimiento define el marco de las ciencias empírico-analíticas, entonces nada de ello puede generar una merma de la objetividad de la ciencia, pues es precisamente el interés directivo del conocimiento el que establece las condiciones de la objetividad del conocimiento posible. En el párrafo citado, Dilthey ve en cambio dos tendencias en pugna: las tendencias de la «vida» frente a las de la «ciencia»:

El rasgo fundamental primero de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye este surgir de la vida y la conexión constante con ella, pues descansan sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia

---

169 *Einleitung in die Gesiteswissenschaften*, en *op. cit.*, I, págs. 38 y siguientes.

170 *Ges. Schriften*, cit., VII, pág. 138.

171 Ibid.

de la vida. Esta relación inmediata en que se hallan la vida y las ciencias del espíritu conduce, dentro de éstas, a una pugna entre las tendencias de la vida y su meta científica. Como los historiadores, los economistas, los maestros de derecho público, los que estudian la religión se hallan en la vida, quieren también influir sobre ella. Someten a los personajes históricos, a los movimientos de masas y a las diversas tendencias a su propio juicio, y éste se halla condicionado por su individualidad, la nación a que pertenecen, la época en que viven. Aun en los casos que creen proceder *sin prejuicios*, se hallan *condicionados* por este su campo de visión; todo análisis llevado a cabo en los conceptos de una generación pasada nos muestra cómo en estos conceptos se contienen elementos que proceden de los prejuicios de la época. Pero ya sabemos que toda ciencia exige la validez universal. Si ha de haber, por lo tanto, ciencias del espíritu, en el sentido riguroso de esta palabra «ciencia», tendrán que proponerse su meta de un modo cada vez más consciente y crítico [172].

En esta contraposición entre relación práctica con la vida y objetividad científica se revela en Dilthey un positivismo oculto. Dilthey querría sustraer la comprensión hermenéutica al complejo de intereses, en el que sin embargo se halla inserta a nivel trascendental, y trasladarla a un plano contemplativo acorde con el ideal de la descripción pura. Como Peirce, también Dilthey acaba sucumbiendo al positivismo en la medida en que interrumpe la reflexión crítica de las ciencias del espíritu, precisamente en el punto dónde el interés práctico del conocimiento es aprehendido como el fundamento de todo conocimiento hermenéutico posible y no como su corrupción, recayendo de este modo en el objetivismo [173]

Las investigaciones metodológicas dispersas, pero convincentes, que tomaron el modelo de la autobiografía como punto de partida, han demostrado la asimetría entre vivencia, expresión y comprensión: vivencia y objetivación no se comportan simétricamente como el interior que se proyecta perfectamente sobre el plano exterior. Entonces, y sólo en ese caso, podría ser entendida la comprensión, en rigurosa complementariedad con la vivencia, como un acto que reproduce la vivencia original, subyacente a la expresión dada y que así reconstruye creativamente la génesis de la objetivación. Hemos visto, por el contrario, que la objetivación forma parte de una conexión simbólica vinculante intersubjetivamente, que es común a varios sujetos, de forma que éstos tienen tanto que identificarse

---

[172] Ibid., pág. 137.

[173] Esta recaída en el objetivismo ha sido óptimamente analizada por Gadamer; pero yo no creo que podamos entenderla como una separación tajante entre ciencia y filosofía de la vida: H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., págs. 218 y sigs.

unos con otros mediante símbolos generales, como afirmarse uno frente a otro como no idénticos. Tanto el uno como el otro objetivan la propia vivencia sobre el plano de la intersubjetividad, pero *no sin discontinuidades;* ambos, so pena de perder la propia identidad, están obligados a la comunicación indirecta de su inmediatez. La comprensión hermenéutica se sitúa en una posición oblicua respecto de la expresión simbólica, dado que el interior no puede manifestarse directamente. Pero si la hermenéutica debe asumir aquella dialéctica de lo general y lo individual, que define la relación entre objetivación y vivencia y que alcanza su expresión como tal en el ámbito de lo que es común, entonces la comprensión misma resulta ligada a una situación donde por lo menos dos sujetos comunican en un lenguaje que les permite compartir —es decir, hacer comunicable bajo la forma de símbolos intersubjetivamente vinculantes el elemento propiamente imparticipable: lo individual—. La comprensión hermenéutica liga al intérprete al papel de un interlocutor del diálogo. *Solamente este modelo de participación en una comunicación* habitual es capaz de explicar el rendimiento específico de la hermenéutica. Y sin embargo Dilthey no ha abandonado nunca el *modelo* opuesto de un meterse en el interior del objeto, de la reproducción y revivencia en principios solitarios, incluso en la forma modificada, que consiste en la reconstrucción de creaciones de sentido. La teoría de la introyección *(Einfühlung)* se conserva también en los escritos sucesivos como concepción fundamental:

> La posición que adopta la comprensión superior frente a su objeto está determinada por su objetivo, consistente en encontrar una conexión de vida en lo dado. Esto es posible únicamente cuando la conexión que se da en el «vivir» propio y que se ha experimentado en innumerables casos se halla siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que alberga. Esta actitud que se da en la tarea del comprender la denominamos «transferencia», ya sea en un hombre o en una obra (...). Así, pues (...), podemos designar esto como una «transferencia» del propio yo a un complejo dado de manifestaciones de vida. Sobre la base de esta transferencia surge el modo supremo mediante el cual actúa en el comprender la totalidad de la vida anímica, a saber, la «reproducción» o «revivencia» [174].

Dilthey no puede desprenderse del modelo introspectivo de la comprensión, ya que, a pesar de su orientación kantiana, no logra superar el concepto contemplativo de verdad. *Revivir* la experiencia

---

[174] *Ges. Schriften,* cit., VII, págs. 213 y sigs.

es en cierta medida un equivalente de la *observación,* ambos satisfacen sobre el plano empírico el criterio de una teoría de la verdad como copia: garantizan la reproducción de un inmediato en la conciencia solitaria, depurada de todas las ofuscaciones subjetivas. La objetividad del conocimiento es definida, pues, mediante la eliminación de tales influencias perturbadoras. Una comprensión esencialmente ligada a un contexto de comunicación no podría satisfacer en principio esta condición. De hecho, en una interacción que une al menos dos sujetos en el marco de la intersubjetividad establecida en el medio del lenguaje ordinario a través de significaciones constantes, el intérprete está tan implicado en la interacción como aquello a lo que se dirige su interpretación. La relación entre sujeto que observa y objeto (Gegen-*stand)* es reemplazada por la relación entre sujeto que participa e interlocutor (Gegen-*spieler).* La experiencia queda mediada por la interacción de ambos, la comprensión es una experiencia comunicativa. Su objetividad está, pues, amenazada por dos lados, tanto por la influencia del intérprete cuya subjetividad implicada distorsiana las respuestas, como por las reacciones del interlocutor que puede turbar al observador participante. Pero si describimos así los peligros que corre la objetividad, hemos adoptado ya la perspectiva de la teoría de la verdad como copia que nos querría sugerir el positivismo apuntando al modelo de la observación controlada. La coerción de esta tradición es aún tan fuerte, incluso en Dilthey, que éste no consigue evitar la reducción del ámbito de la experiencia comunicativa al modelo de la observación desinteresada; quien se introyecta en la subjetividad del otro y reproduce sus vivencias borra la especifidad de la propia identidad, exactamente igual que el observador de un experimento. Si Dilthey hubiera seguido la lógica de sus propias investigaciones, habría visto que la objetividad de la comprensión sólo es posible dentro del papel de participante reflexivo en un contexto comunicativo.

El intérprete no puede liberarse abstractamente de su situación hermenéutica de partida, lo mismo si se ocupa de objetivaciones contemporáneas que de tradiciones históricas. No puede sin más sobrepasar el horizonte abierto de la propia praxis vital ni suspender sin más el conjunto de tradiciones a través del cual se ha formado su subjetividad, para sumergirse en la corriente de la vida subhistórica que permite una gozosa identificación de todos con todos. No obstante, la objetividad de la comprensión hermenéutica es alcanzable en la medida en que el sujeto que compren-

de aprende, a través de la apropiación comunicativa de las objetivaciones ajenas, a comprenderse a sí mismo en el propio proceso de formación. Una interpretación sólo puede captar la realidad en la medida en que el intérprete se vuelva *a la vez* sobre esa realidad y sobre sí mismo como momentos de un contexto objetivo que constituye e incluye a ambos. En este sentido, la objetividad de la comprensión depende del principio, sólo en apariencia subjetivista, que Dilthey hizo valer para la autobiografía: «La reflexión sobre sí mismo de un hombre (de un grupo social, de una época) sigue siendo el punto de orientación y el fundamento» [175]. Dilthey quería ver superada la presunta antítesis entre las tendencias de la vida y las de la ciencia con la supresión del interés práctico del conocimiento en favor de la universalidad desinteresada de la introyección *(Einfühlung)*. La reflexión iniciada por el propio Dilthey sobre la irrebasabilidad de ese interés habría podido, en cambio, desenmascarar la antítesis como aparente, y justificar la objetividad de la comprensión hermenéutica bajo la forma de un conocimiento basado en la experiencia comunicativa mediada irrevocablemente por una relación dialógica. Pero Dilthey permanece anclado en el modelo de «revivencia de estados psíquicos del otro».

> Toda la ciencia filosófica e histórica se basa en este supuesto, a saber, que es posible elevar la comprensión de lo singular al plano de la objetividad. La conciencia histórica levantada sobre esta base permite al hombre moderno actualizar en sí mismo todo el pasado de la humanidad: ve las culturas pasadas traspasando todos los límites de su propio tiempo; acoge su fuerza y disfruta de su encanto: a esto debe un gran aumento de su dicha. Y si es cierto que las ciencias sistemáticas del espíritu derivan de esta captación objetiva de lo singular relaciones legales generales y conexiones abarcadoras, los procesos de comprensión e interpretación siguen siendo su fundamento. Por tal razón, estas ciencias, lo mismo que la Historia, dependen en su seguridad del hecho de si será posible elevar la comprensión de lo singular a validez universal [176].

Dilthey liga la objetividad posible del conocimiento de las ciencias del espíritu a la condición de una simultaneidad virtual del intérprete con su objeto. Frente a lo «alejado en el espacio o lo extraño lingüísticamente» hay que ponerse «en la situación de un lector de la época y el entorno del autor» [177]. La simultaneidad

[175] Ibid., pág. 204.
[176] *Ges. Schriften*, cit., V, pág. 317.
[177] *Ges. Schriften*, cit., VII, pág. 219.

cumple en las ciencias del espíritu la misma función que la repetibilidad del experimento en las ciencias de la naturaleza: la intercambiabilidad del sujeto del conocimiento queda garantizada.

La hipótesis metodológica de la posible simultaneidad de intérprete y objeto es, por lo demás, tan poco evidente que es necesario recurrir a la *filosofía de la vida* para hacerla plausible. Solamente en la medida en que las objetivaciones del mundo del espíritu representan protuberancias de un flujo vital omnipresente que se extiende a lo largo del tiempo, cuya unidad está asegurada mediante la simultaneidad y ubicuidad potenciales de sus producciones, puede el mundo histórico ser concebido en sentido positivista, es decir, como conjunto de todas las vivencias posibles —lo que puede ser vivenciado es para el intérprete lo que es el caso—. A este mundo, reproducido en la conciencia histórica del mundo moderno, corresponde la genialidad de la comprensión universal; pues la vivencia reproductora de aquel que se mete en el original promete una participación en ese flujo vital omnipresente. Esta vida misma es irracional, dado que la única cosa que se puede decir de ella es que solamente es tangible en sus objetivaciones. La irracionalidad de la vida justifica al intérprete en su papel de observador no participante, pues si la vida misma proyecta sus objetivaciones sobre el plano de una simultaneidad fingida, entonces el observador podría abarcar «objetivamente» la «conexión de lo universal humano con la individuación que, sobre la base de ese universal, se despliega en la multiplicidad de las existencias espirituales» [178]. La comprensión hermenéutica se desembaraza así de la dialéctica específica de lo general y lo individual, inherente a la comunicación en el lenguaje ordinario, en favor de una clasificación unívoca de los fenómenos según la categoría lógica de la extensión. Dilthey menciona tres grados de generalización; habla de un sistema de ordenación «que conduce de la regularidad y de la estructura de lo universal humano a los tipos mediante los que la comprensión aprehende a los individuos» [179].

Las convicciones fundamentales de la filosofía de la vida permiten a Dilthey la *transposición del ideal de la objetividad de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu*. Y ello posee una particular significación para el grupo de disciplinas que Dilthey llama ciencias sistemáticas del espíritu y que contrapone a

[178] Ibid., pág. 213.
[179] Ibid.

las ciencias históricas, que cubren desde la biografía a la historia universal. Mientras estas últimas se dirigen en cada caso a un contexto concreto de desarrollo y a procesos de formación de sujetos sociales susceptibles de especificación, las primeras tienen que ver con las estructuras permanentes, con los sistemas parciales de la vida social aislables en secciones transversales, a través de los cuales corre de alguna manera el movimiento histórico. Dilthey agrupa estas ciencias en el sistema de las ciencias del hombre constituidas autónomamente; ciencias del lenguaje, de la economía, de la política, del derecho, de la religión y del arte [180]. Suele recurrir al ejemplo de la economía para precisar la diferencia entre las ciencias sistemáticas y las ciencias históricas del espíritu: las ciencias sistemáticas del espíritu desarrollan teorías generales sobre sectores concretos de la vida social caracterizados por complejos estructurales invariables que constituyen sistemas. Un sistema social semejante

> se basa ante todo en la interacción de los individuos en la sociedad en cuanto que ésta, en virtud de un elemento común constitutivo de la naturaleza humana, tiene como consecuencia el entrelazamiento de actividades a través de las cuales ese elemento logra su satisfacción (...). El individuo aislado es un punto donde convergen una pluralidad de sistemas que se especializan de forma cada vez más refinada en el progreso de la cultura (...). La ciencia abstracta yuxtapone estos sistemas que se entretejen en la realidad histórico-social (...). Cada uno de ellos es el producto de un elemento constitutivo de la naturaleza humana (...). Está germinalmente contenido en este fondo común a la sociedad de todos los tiempos, aunque logre un desarrollo específico e internamente rico sólo en un estadio superior de la cultura [181].

El objetivismo fundado en la filosofía de la vida empuja a Dilthey a introducir teorías generales de los sistemas y subsistemas sociales sobre la base de la comprensión hermenéutica. La identidad inagotable de la vida permite metodológicamente actualizar, sin el influjo de la situación inicial del intérprete, las objetivaciones susceptibles de ser invocadas de nuevo en cada momento; al mismo tiempo garantiza antropológicamente una base suficientemente amplia para estructuras históricamente permanentes y para los correspondientes sistemas teóricos de referencia.

De este modo se escamotea la dificultad que Dilthey había señalado en la discusión de las tesis de Windelband como el pro-

[180] Ibid., pág. 146.
[181] Ibid., pág. 146.

blema lógico fundamental de las ciencias sistemáticas del espíritu: *«la conexión de lo general y lo individual»* [182]. El método aparentemente circular de una recíproca explicación de las partes a la luz de un conjunto anticipado, y viceversa, del conjunto por reflejo de las partes precisadas progresivamente, puede bastar para la interpretación de determinadas manifestaciones de la vida y de historia evolutivas concretas: la hermenéutica es el fundamento de las ciencias históricas del espíritu. Pero no es lícito remitir a la hermenéutica las ciencias sistemáticas del espíritu y suponer al mismo tiempo que éstas escapan a la dialéctica de lo general y lo individual. Para las ciencias sistemáticas del espíritu, el fundamento metodológico propio de las ciencias históricas es evidentemente demasiado estrecho. No se limitan a la explicación de complejos semánticos, sino que analizan relaciones nomológicas entre magnitudes empíricas y en cuanto ciencias nomológicas deben servirse de los procedimientos empírico-analíticos; en la medida en que siguen la intención de las ciencias del espíritu, permanecen ligadas al mismo tiempo al marco metodológico de la hermenéutica y no entran, como lo hacen las ciencias de la naturaleza, en la esfera funcional de la actividad instrumental. Este problema de la *imbricación de procedimientos empírico-analíticos y de la hermenéutica* y el problema de la formación de teorías en las ciencias sistemáticas del espíritu son de vital importancia para la lógica de las ciencias sociales, que sólo se desarrolla completamente en el siglo XX [183]. Dilthey no los plantea explícitamente. La recaída en un objetivismo que suspende la reflexión autocrítica de la hermenéutica en las ciencias del espíritu conduce a una completa cerrazón ante una problemática que, si no me equivoco, aparece únicamente en *un* pasaje del final del manuscrito sobre la *Construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu:*

> Cada sistema cultural constituye un nexo que descansa en comunidades [esto es, en la intersubjetividad de las interacciones]; como el nexo realiza una aportación, posee un carácter teológico [esto es, se trata de un contexto a analizar en términos funcionalistas]. Pero en este punto surge una dificultad que inhiere a la formación conceptual en estas ciencias. Los individuos que cooperan en esa aportación forman parte del mismo sólo en aquellos procesos en los que cooperan a la realización de la aportación, pero actúan en esos procesos con todo su ser y por eso

[182] *Ges. Schriften,* cit., V, pág. 259.
[183] Cf. mi ensayo *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* cit., en particular el cap. III, págs. 95 y sigs.

no es posible construir semejante campo por el fin de la aportación, pues además de las energías orientadas a ella, actúan también los otros aspectos de la naturaleza humana y se hace valer la variabilidad histórica de la misma. Aquí tenemos el problema lógico fundamental de la ciencia de los sistemas culturales [184].

Las ciencias sistemáticas del espíritu establecen teorías generales, pero no se dejan arrancar sin más del terreno de la historia universal. ¿Cómo es posible conciliar la pretensión de universalidad que elevan para sus teorías con su intención de aprehender procesos históricos individuales? Freud no se ha planteado este problema como un problema metodológico, pero el psicoanálisis —si se entiende como una teoría general de los procesos biográficos de formación— nos da una respuesta.

[184] *Ges. Schriften*, cit., VII, pág. 188 (entre paréntesis, mis apreciaciones).

III

LA CRITICA COMO UNIDAD DE CONOCIMIENTO E INTERES

La reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia, que el viejo positivismo había puesto en marcha, se ha visto interrumpida por un contramovimiento representado ejemplarmente por Peirce y Dilthey. La reflexión crítica de las ciencias de la naturaleza y del espíritu únicamente ha interrumpido, pero no ha logrado detener la marcha victoriosa del positivismo. Así, incluso los intereses rectores del conocimiento una vez sacados a la luz pudieron ser malentendidos en sentido psicologista y sucumbir ante la crítica del psicologismo, sobre cuya base se ha instaurado el neopositivismo en la forma de un empirismo lógico, que determina hasta hoy la autocomprensión científica de las ciencias.

Volviendo al concepto desarrollado por Kant, y sobre todo por Fichte, de *interés de la razón,* es posible aclarar la conexión de conocimiento e interés redescubierta metodológicamente y defenderla contra interpretaciones erróneas. Pero una mera vuelta histórica a la filosofía de la reflexión no es suficiente para rehabilitar como tal la dimensión de la reflexión autocrítica. El psicoanálisis ofrece el ejemplo de cómo esa dimensión emerge de nuevo precisamente en el terreno del positivismo: Freud ha desarrollado un marco de interpretación para procesos de formación desviantes y perturbados que pueden ser conducidos de nuevo a la normalidad a través de una reflexión crítica de orientación terapéutica. Cierto que ha concebido su teoría no como una reflexión crítica sistemáticamente generalizada, sino como una ciencia experimental rigurosa. Freud no ha aclarado metodológicamente lo que separa al psicoanálisis, tanto de las ciencias empírico-analíticas como de las que proceden de forma exclusivamente hermenéutica, sino

que ha atribuido esa diferencia al carácter particular de la técnica analítica. Por esta razón, la teoría freudiana continúa siendo un bocado que la lógica positivista de la ciencia trata en vano de digerir y que el ejercicio de la investigación behaviorista trata en vano de integrar, pero esa reflexión crítica encubierta —reflexión que es aquí la piedra de escándalo— no se da a conocer como tal.

Nietzsche es uno de los pocos contemporáneos que unen a un fino sentido para el alcance de las investigaciones metodológicas la capacidad de moverse con facilidad en la dimensión de la autorreflexión. Pero precisamente este dialéctico del antirracionalismo hace todo lo posible por negar en forma de autorreflexión la fuerza de la reflexión y para remitir al psicologismo los intereses rectores del conocimiento, de los que se percató con toda claridad.

9. Razón e interés: retrospectiva sobre Kant y Fichte

Peirce ha impulsado la autorreflexión de las ciencias de la naturaleza y Dilthey la de las ciencias del espíritu hasta el punto de hacer evidentes los intereses rectores del conocimiento. La investigación empírico-analítica es la continuación sistemática de un proceso de aprendizaje acumulativo que se realiza de forma precientífica en el ámbito funcional de la actividad instrumental. La investigación hermenéutica aporta una forma metódica a un proceso de comprensión entre individuos (y de autocomprensión) establecido a un nivel precientífico en el nexo de tradición que constituyen las interacciones simbólicamente mediadas. Se trata, en el primer caso, de la producción de un saber técnicamente utilizable; en el segundo, del esclarecimiento de un saber prácticamente eficaz. El análisis empírico explora la realidad desde el punto de vista de la manipulación técnica posible de procesos naturales objetivados, mientras que la hermenéutica asegura la intersubjetividad de una comprensión posible que oriente la acción tanto sobre el plano horizontal de la interpretación de culturas ajenas como sobre el plano vertical de la asimilación de tradiciones propias. Las ciencias rigurosamente experimentales están sometidas a las condiciones trascendentales de la actividad instrumental, mientras que las ciencias hermenéuticas proceden al nivel de la actividad comunicativa.

En los dos casos es diferente en principio la constelación de lenguaje, acción y experiencia. En la esfera funcional de la activi-

dad instrumental, la realidad se constituye como la suma de lo que puede ser experimentado bajo el punto de vista de la manipulación técnica posible: a la realidad objetivada en condiciones trascendentales corresponde una experiencia restringida. Bajo las mismas condiciones se configura también el lenguaje de los enunciados empírico-analíticos sobre la realidad. Las proposiciones teóricas pertenecen a un lenguaje o bien formalizado o por lo menos formalizable. Según su forma lógica, se trata de cálculos que podemos generar y reconstruir en todo momento manipulando unos signos según ciertas reglas. Bajo las condiciones de la acción instrumental, un lenguaje puro se constituye como conjunto de tales complejos simbólicos que pueden ser producidos operando según reglas. El «lenguaje puro» es debido a una abstracción del material natural de los lenguajes ordinarios, al igual que la «naturaleza» objetivada es debida a una abstracción del material natural de la experiencia del lenguaje ordinario. Ambos, el lenguaje restringido y la experiencia restringida, vienen definidos por el hecho de que son resultados de operaciones con signos o con cuerpos móviles. Igual que la actividad instrumental misma, también el uso lingüístico integrado en ella es monológico. Asegura a las proposiciones teóricas una cohesión sistemática regida por las reglas de la deducción. La función trascendental de la actividad instrumental se confirma en el procedimiento de conexión de teoría y experiencia: la observación sistemática tiene la forma de un dispositivo experimental (o cuasi-experimental) que permite registrar resultados de operaciones de medida. Las operaciones de medida permiten una correspondencia biunívoca entre los acontecimientos constatados y los signos combinados sistemáticamente. Si al marco de la investigación empírico-analítica hubiera que asignar un sujeto trascendental, la medición sería la actividad sintética que genuinamente lo caracteriza. Sólo una teoría de la medida puede esclarecer entonces las condiciones de objetividad de todo conocimiento posible en el sentido de las ciencias nomológicas.

En *el contexto de la actividad comunicativa,* lenguaje y experiencia no se sujetan a las condiciones trascendentales de la acción misma. Tiene, en cambio, una función trascendental la gramática del lenguaje ordinario, que regula al mismo tiempo los elementos no verbales de una praxis vital habitual. Una gramática de los juegos de lenguaje une símbolos, acciones y expresiones; fija esquemas de concepción del mundo y de interacción. Las reglas gramaticales determinan el terreno de una intersubjetividad indirecta

entre individuos socializados; y podemos movernos en este terreno en la medida en que interioricemos esas reglas —en calidad de *interlocutores* socializados y no como observadores imparciales. La realidad se constituye en el marco de una forma de vida de grupos comunicantes organizada según el lenguaje ordinario. Es real lo que puede ser experimentado dentro de las interpretaciones de una simbología vigente. En este sentido, a la realidad objetivada bajo el punto de vista de la posible manipulación técnica y a la correspondiente experiencia operacionalizada podemos concebirlas como un caso límite. Este caso límite viene caracterizado porque el lenguaje queda desvinculado de su concatenación con las interacciones y resulta monológicamente cerrado porque la acción queda separada de la comunicación y reducida estrictamente al acto de aplicación de medios racionales con respecto a fines y, por último, porque la experiencia vital individual es eliminada en favor de una experiencia repetible de los resultados de la acción instrumental, pues precisamente lo suprimido aquí son las condiciones de la acción comunicativa. Si concebimos de esta forma el marco trascendental de la actividad instrumental, como una variante extrema de los mundos de la vida constituidos en el medio del lenguaje ordinario (es decir, como aquel mundo de la vida en el que todos los mundos de la vida históricamente individuados *tienen que* coincidir abstractamente), entonces queda claro que el modelo de la actividad comunicativa no puede tener para las ciencias hermenéuticas el mismo valor trascendental que posee el marco de la acción instrumental para las ciencias nomológicas. Pues el ámbito objetual de las ciencias del espíritu no se constituye bajo las condiciones trascendentales de la metodología de la investigación: se encuentra constituido ya. Ciertamente que las reglas de toda interpretación vienen fijadas por el modelo de las interacciones mediadas simbólicamente.

Pero el intérprete, tras haber sido socializado en su lengua materna e instruido para la interpretación en general se mueve no bajo reglas trascendentales, sino *al nivel* de los nexos trascendentales mismos. El contenido de experiencia de un texto transmitido sólo puede ser interpretado en relación con la estructura trascendental del mundo al que él mismo pertenece. Teoría y experiencia se diferencian aquí de distinto modo a como sucede en las ciencias empírico-analíticas. La interpretación que hay que iniciar apenas se ve perturbada la experiencia comunicativa, que resultaba fiable bajo los esquemas compartidos de concepción del

mundo y de la acción se dirige a la vez a las experiencias adquiridas en un mundo constituido a través del lenguaje ordinario y a las reglas *gramaticales* de constitución de este mundo. Es, a la vez, análisis lingüístico y experiencia. Y correlativamente corrige sus anticipaciones hermenéuticas de conformidad con un consenso entre interlocutores, obtenido según reglas gramaticales —también aquí convergen de forma peculiar experiencia y penetración analítica.

Peirce y Dilthey desarrollan la metodología de las ciencias de la *naturaleza y de las ciencias* del espíritu como una *lógica* de investigación y conciben en cada caso el proceso de investigación a partir de un contexto vital objetivo, ya sea el que representa la técnica o el que representa la praxis. La lógica de la ciencia recupera así nuevamente la dimensión de la teoría del conocimiento que la teoría positivista de la ciencia había abandonado: como hiciera en otro tiempo la lógica trascendental, busca una respuesta a la pregunta por las condiciones *a priori* de la posibilidad del conocimiento. Ciertamente, estas condiciones no son ya *a priori* en sí, sino sólo para el proceso de investigación. La investigación lógica inmanente del progreso en las ciencias empírico-analíticas y del desarrollo de la explicación hermenéutica tropieza pronto con limitaciones: ni el conjunto de los modos de inferencia analizados por Peirce, ni el movimiento circular de la interpretación de Dilthey, resultan satisfactorios desde el punto de vista de la lógica formal. De qué forma sean «posibles» la inducción, por una parte, y el círculo hermenéutico, por otra, no es algo que pueda mostrarse lógicamente, sino tan sólo gnoseológicamente. En ambos casos se trata de reglas de transformación lógica de enunciados, cuya validez sólo es plausible cuando las proposiciones transformadas dentro de un marco trascendental, tanto si se trata del de la acción instrumental como si se trata de una forma de vida constituida en el medio del lenguaje ordinario, están referidas *a priori* a determinadas categorías de la experiencia. Estos sistemas de referencia tienen una función trascendental, pero determinan la arquitectónica de los procesos de investigación y no la de la conciencia trascendental en general. La lógica de las ciencias de la naturaleza y del espíritu no tiene nada que ver, a diferencia de la lógica trascendental, con la organización de la razón pura teórica, sino con las reglas metodológicas de organización de procesos de investigación. Estas reglas no tienen ya el *status* de reglas trascendentales puras: tienen un valor trascendental, pero tienen su

origen en contextos vitales fácticos: en las estructuras de una especie que reproduce su vida, tanto mediante los procesos de aprendizaje del trabajo socialmente organizado como a través de procesos de entendimiento mutuo en interacciones mediadas por el lenguaje ordinario. En el contexto de los intereses de estas relaciones vitales fundamentales tiene su medida el sentido de la validez de enunciados que se obtienen dentro de los sistemas de referencia cuasi-trascendental de los procesos de investigación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, el saber nomológico es eficaz técnicamente en el mismo sentido en que el saber hermenéutico lo es prácticamente.

La *reconducción* del marco de las ciencias nomológicas y hermenéuticas a un *contexto vital,* y la correspondiente derivación del sentido de la validez de los enunciados a partir de los intereses rectores del conocimiento, se hace necesaria en cuanto se sitúa en el lugar del sujeto trascendental a una especie que se reproduce bajo condiciones culturales, *es decir, una especie que sólo se constituye a sí misma* en un proceso de formación. Los procesos de investigación —en calidad de sujeto de los cuales nos interesa particularmente esa especie— forman parte del proceso global de formación que es la historia del género humano. Las condiciones de la objetividad de la experiencia posible que vienen fijadas con el marco trascendental de los procesos de investigación de las ciencias de la naturaleza o del espíritu, ya no explican solamente el sentido trascendental de un conocimiento finito restringido a los fenómenos; preforman más bien, conforme a criterios del contexto vital objetivo del que emerge la estructura de las dos orientaciones de la investigación, el sentido específico que tienen esas dos formas metódicas de conocimiento mismas. Las ciencias empírico-analíticas exploran la realidad en la medida en que ésta aparece en la esfera funcional de la actividad instrumental, por eso los enunciados nomológicos sobre este ámbito objetual apuntan por su propio sentido inmanente a un determinado contexto de aplicación; *aprehenden la realidad con vistas a una manipulación técnica, posible siempre y en cualquier parte bajo condiciones específicas.* Las ciencias hermenéuticas no alumbran la realidad desde un punto de vista trascendental distinto, sino que se dirigen más bien a la estructura trascendental de las diversas formas fácticas de vida, en cuyo interior la realidad viene interpretada de forma diversa, según las gramáticas de la concepción del mundo y de la acción: de ahí que los enunciados hermenéuticos

sobre tales estructuras apunten por su propio sentido inmanente a su correspondiente contexto de aplicación *—aprehenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible (para una situación hermenéutica de partida dada) de un acuerdo orientador de la acción—*. Hablamos, pues, de un interés cognoscitivo técnico o cognoscitivo práctico en la medida en que los contextos de la acción instrumental y de la interacción simbólicamente mediada preforman, a través de la lógica de la investigación, el sentido de validez de los enunciados posibles, de suerte que en cuanto que representan conocimientos sólo poseen una función en esos contextos —son explotados técnicamente o resultan prácticamente efectivos.

El concepto de «interés» no debe sugerir una reducción naturalista de determinaciones lógico-trascendentales a determinaciones empíricas; al contrario, se trata de prevenir una reducción semejante. Los intereses rectores del conocimeinto ejercen una mediación (aquí no puedo demostrarlo todavía y me limitaré a afirmarlo) entre la historia natural de la especie humana y la lógica de su proceso de formación; pero no se puede hacer uso de ellos para reducir la lógica a algún tipo de base natural. Llamo *intereses* a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al *trabajo* y a la *interacción*. Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistemáticos en general. Ciertamente que de solución de problemas sólo cabe hablar aquí en sentido aproximativo. De hecho, los intereses rectores del conocimiento no pueden determinarse en razón de problemas que *—en cuanto* tales— sólo podrían presentarse dentro de un marco metodológico determinado por ellos. Los intereses rectores del conocimiento se miden sólo en aquellos problemas de la conservación de la vida, objetivamente planteados, que han encontrado como tales una respuesta a través de la forma cultural de existencia. Trabajo e interacción incluyen *eo ipso* procesos de comprensión y aprendizaje; y a partir de un cierto grado determinado de desarrollo éstos deben quedar asegurados bajo la forma de investigación metódica si no se quiere poner en peligro el proceso de formación de la especie humana. Dado que la reproducción de la vida a nivel antropológico está determinada culturalmente por el trabajo y la interacción, los intereses cognoscitivos inherentes a las condiciones de existencia que

representan el trabajo y la interacción no pueden ser concebidos en el marco de referencia biológico de la reproducción y de la conservación de la especie. Sería malentender los intereses directivos del conocimiento si quedasen reducidos a mera función de reproducción de la vida social: no puede quedar ésta suficientemente caracterizada sin recurrir a las condiciones culturales de la reproducción, a un proceso de formación *que implica* ya el conocimiento en ambas formas. El «interés cognoscitivo» es, pues, una categoría peculiar que se sustrae a la distinción entre determinaciones empíricas y trascendentales, simbólicas y factuales, como también a la distinción entre determinaciones motivacionales y cognoscitivas. El conocimiento, en efecto, no es ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a un ambiente que cambia, ni el acto de un ser racional puro descontextualizado en la contemplación.

Peirce y Dilthey han tropezado con intereses subyacentes al conocimiento científico, pero no han reflexionado sobre ellos como tales. No han elaborado el concepto de interés rector del conocimiento y ni siquiera han comprendido a qué es a lo que apunta propiamente. Han analizado, ciertamente, la fundamentación de la lógica de la investigación en las condiciones vitales, pero a las orientaciones de fondo de las ciencias empírico-analíticas y de las ciencias hermenéuticas sólo habían podido identificarlas *como* intereses rectores del conocimiento en un marco categorial que les era ajeno: dentro precisamente del concepto de *una historia de la especie humana concebida como proceso de formación.* La idea de un proceso de formación, que es donde se constituiría como tal el sujeto genérico, ha sido desarrollada por Hegel, y asumida por Marx desde una perspectiva materialista. Sobre la base del positivismo, el retorno inmediato a esta idea tendría necesariamente que aparecer como una recaída en la metafísica; existe *un* solo camino legítimo para evitar esa recaída: es el camino recorrido por Peirce y Dilthey cuando esclarecen la génesis de las ciencias a partir de un contexto vital objetivo y ponen así a la metodología en la perspectiva de la teoría del conocimiento. Pero ni Peirce ni Dilthey se dan enteramente cuenta de lo que hacen. De lo contrario no habrían podido hurtarse a la experiencia de la reflexión que Hegel desarrolló en la *Fenomenología.* Me refiero a la fuerza emancipatoria de la reflexión que el sujeto verifica en sí en la medida en que se hace transparente a sí mismo en su propia historia genética. La experiencia de la reflexión se articula, en lo referente al contenido, en el concepto

de proceso de formación y, metodológicamente, conduce a un punto de vista desde el que se nos da espontáneamente la identidad de la razón y de la voluntad de razón. En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un *interés cognoscitivo emancipatorio* que tiene como meta la realización de la reflexión como tal.

Pues es verdad que más bien ocurre que la categoría de interés cognoscitivo viene testificada por el interés innato a la razón. Sólo a partir de su conexión con el interés cognoscitivo emancipatorio de la reflexión racional pueden los intereses técnico y práctico ser comprendidos sin malentendidos como intereses rectores del conocimiento; sin malentendidos, es decir, sin caer en la psicologización o en un nuevo objetivismo. Pero como Peirce y Dilthey no conciben su metodología como la reflexión autocrítica de la ciencia que realmente es, no aciertan con el punto de unión de conocimiento e interés.

En la filosofía trascendental de Kant aparece ya el concepto de interés de la razón; pero sólo Fichte puede, tras haber subordinado la razón teórica a la práctica, desarrollar el concepto en el sentido de un interés emancipatorio inmanente a la razón misma.

Interés en general, es la satisfacción que vinculamos a la representación de la existencia de un objeto o de una acción. El interés tiene como meta la existencia porque expresa una relación del objeto del interés con nuestra facultad apetitiva. Es decir, que el interés presupone una necesidad o genera una necesidad [1]. A esto corresponde la distinción entre interés empírico e interés puro que Kant introduce a propósito de la razón práctica. La satisfacción práctica que experimentamos en el bien, es decir, en las acciones que están determinadas por los principios de la razón, es un *interés puro*. Cuando la voluntad actúa por respeto a las leyes de la razón práctica toma interés *en el* bien, pero no obra *por* interés:

> Lo primero designa el interés *práctico* en la acción, lo segundo el interés *patológico* en el objeto de la acción. Lo primero indica solamente una dependencia de la voluntad de los principios de la razón en sí misma, lo segundo la dependencia de los principios de la misma al servicio

[1] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, en *Werke*, ed. Weischedel, vol. V, páginas 280 y sigs.

de la inclinación, desde el momento en que la razón sólo ofrece la regla práctica de cómo satisfacer la necesidad de la inclinación. En el primer caso me interesa la acción; en el segundo, el objeto de la acción (en cuanto es de mi agrado)[2].

El interés (patológico) de los sentidos por lo agradable o útil proviene de una necesidad, el interés (práctico) de la razón por el bien *despierta* una necesidad. La facultad apetitiva es estimulada en el primer caso por una inclinación, en el segundo está determinada por los principios de la razón. Por analogía con la inclinación sensible en cuanto deseo convertido en costumbre, podemos hablar de una inclinación intelectual independiente de los sentidos cuando ésta se configura como actitud duradera a partir de un interés puro.

Aunque allí donde hay que admitir algún interés exclusivamente puro de la razón no puede ser sobreentendido ningún interés de la inclinación, podemos, sin embargo —para conformarnos con el uso lingüístico—, incluso en el caso de aquello que sólo puede ser objeto de un placer intelectual, asignar a una inclinación un deseo habitual derivado del puro interés de la razón; esta inclinación no sería la causa, sino el efecto, de este último interés y nosotros podríamos llamarla *una inclinación independiente de los sentidos (propensio intellectualis)*[3].

La función sistemática del concepto de interés puro práctico de la razón se hace evidente en la última sección de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Bajo el título de «límite extremo de toda filosofía práctica», Kant plantea el problema de cómo es posible la libertad. La tarea de explicar la libertad de la voluntad es paradójica, ya que la libertad aparece definida como independencia de móviles empíricos, y una explicación sólo sería posible mediante el recurso a leyes naturales. Podría explicarse la libertad especificando el interés que mueve a los hombres en el seguimiento de esas leyes morales; por otra parte, la obediencia a estas leyes no sería una actividad moral y libre si en la base de la misma hubiera un motivo sensible. A pesar de ello, el sentimiento moral atestigua algo así como un interés efectivo en la realización de las leyes morales, en que se convierta en realidad «el sublime ideal de un reino universal de *los fines en sí*

[2] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *op. cit.*, vol. IV, pág. 42, not. En un pasaje posterior KANT precisa la distinción entre interés empírico e interés puro; ibíd., pág. 97, nota.

[3] *Die Metaphysik der Sitten*, en *op. cit.*, vol. IV, pág. 317.

mismos (seres racionales), al que sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos comportamos escrupulosamente, según las máximas de la libertad, como si fueran leyes de la naturaleza»[4]. No puede tratarse *ex definitione* de un interés sensible; por lo que tenemos que contar con un interés puro, con un efecto subjetivo que la ley de la razón ejerce sobre la voluntad. Kant se ve obligado a atribuir a la razón una causalidad frente a la facultad apetitiva natural; para devenir práctica, la razón tiene que ser capaz de afectar a la sensibilidad:

> Para que un ser racional y sensible quiera sólo lo que la razón le prescribe es necesario, por supuesto, una facultad de la razón que le inspire un *sentimiento de placer*, o satisfacción, en el cumplimiento del deber, con una causalidad con la que determine a la sensibilidad según sus principios. Pero es absolutamente imposible comprender, es decir, explicar *a priori*, cómo una simple idea, que no contiene en sí nada sensible, puede producir una percepción de placer o displacer; es éste un género particular de casualidad, del que, como de toda casualidad, no podemos determinar absolutamente nada *a priori*, y sobre lo que no hay más remedio que enterarse por experiencia[5].

La tarea de explicar la libertad de la voluntad hace saltar de improviso el marco lógico-trascendental. Pues la forma de la pregunta: «¿Cómo es posible la libertad?», oculta el hecho de que nosotros, en lo que se refiere a la razón práctica, nos informamos de las condiciones no de una libertad posible, sino de una libertad real. La pregunta significa, en realidad, ¿cómo la razón pura puede ser práctica? Por eso tenemos que remitirnos a un momento de la razón que precisamente, según Kant, es incompatible con las determinaciones de la razón: a un interés de la razón. La razón, por supuesto, no puede quedar sometida a las condiciones empíricas de la sensibilidad; pero la idea de una *afección de la sensibilidad por la razón*, que hace que surja un interés por una actividad obediente a las leyes morales, sólo en apariencia preserva a la razón de la confusión con la experiencia. Si el efecto de esa peculiar causalidad de la razón, la satisfacción pura práctica, es contingente y sólo viene atestiguada por medio de la experiencia, entonces también la causa del mismo tiene que ser concebida como un *factum*. La figura de un interés sólo determinado por la razón logra preservar a ese interés de móviles meramente factuales, pero

[4] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *op. cit.*, IV, pág. 101.
[5] Ibid., pág. 98.

sólo al precio de introducir un momento de facticidad en la razón misma. Un interés puro sólo es pensable con la condición de que la razón, en la misma medida en que inspira un sentimiento de placer, siga una inclinación, a pesar de que sea distinta de las inclinaciones inmediatas: es inherente a la razón el impulso a la realización de la razón. Lo que a su vez no es pensable bajo determinaciones trascendentales. Y en el límite extremo de toda filosofía práctica lo que Kant admite no es otra cosa que lo siguiente: que el nombre de interés puro expresa esa impensabilidad de la relación causal entre razón y sensibilidad, relación que, no obstante, nos viene garantizada por el sentimiento moral.

> Pero desde el momento en que la causalidad no puede establecer ninguna relación de causa a efecto, como entre dos objetos de la experiencia, sino que en este caso la razón pura a través de simples ideas (que no proporcionan objeto alguno a la experiencia) debe ser la causa de un efecto (precisamente del placer en el cumplimiento del deber) que se encuentra, por supuesto, en la experiencia, entonces (para nosotros los hombres) es absolutamente imposible la explicación de cómo y por qué nos interesa la *universalidad* de la máxima como ley y, por consiguiente, la moralidad [6].

El concepto de interés puro tiene una función única en el sistema kantiano. Determina un hecho sobre el que puede basarse nuestra certeza de la *realidad* de la razón pura práctica. Pero este hecho no nos viene dado en la experiencia ordinaria, sino que viene atestiguado por un sentimiento moral que tiene que reivindicar el papel de una experiencia trascendental. Pues nuestro interés en la observancia de las leyes morales es generado por la razón y, sin embargo, es también un hecho contingente que no puede ser comprendido *a priori*. En este sentido, un interés proveniente de la razón hace pensar también en un momento que determina la razón. Pero este pensamiento conduce a una génesis no empírica de la razón, génesis que, sin embargo, no está totalmente desligada de momentos de la experiencia, cosa que es un contrasentido, desde la perspectiva de la filosofía trascendental. Kant es consecuente al tratar este contrasentido no como una ilusión trascendental de la razón práctica; se conforma con la constatación de que el placer puro práctico nos asegura *que* la razón pura puede ser práctica sin que nosotros podamos entender *cómo* es esto posible. La causa de la libertad no es empírica, pero tampoco es

[6] Ibid.

solamente inteligible; podemos caracterizarla como un hecho, pero no comprenderla. La denominación de interés puro nos remite a una base de la razón que es la única que garantiza las condiciones de realización de la razón, pero que, por su parte, no puede ser reducida a los principios de la razón; sino que más bien subyace a éstos, como un hecho de orden superior. Esa *base de la razón* queda atestiguada, por los intereses de la razón, pero se sustrae al conocimiento humano, que, si la alcanzase, no debería ser ni empírico ni puro, sino ambas cosas a la vez. Por ello Kant pone en guardia contra la transgresión del límite extremo de la razón pura práctica, porque aquí no es —como en el límite de la razón teórica aplicada— la razón la que va más allá de la experiencia, sino la experiencia del sentimiento moral la que sobrepasa la razón. El *interés puro* es un concepto límite que articula una experiencia como inconcebible.

> Pero como la razón pura sin otros móviles, no importa de dónde estén tomados, puede ser práctica por sí misma, es decir, como el simple *principio de validez universal de todas sus máximas como leyes* (...) sin materia (objeto) de la voluntad a la que se pueda prever con antelación un interés cualquiera, puede por sí mismo ofrecer un móvil o realizar un interés que pueda decirse puramente moral —o, en otras palabras, *cómo la razón pura* puede ser práctica—; pues bien, éste es un problema que la razón humana es absolutamente incapaz de explicar y es vano todo esfuerzo por buscar una explicación [7].

Pero, curiosamente, Kant transfiere el concepto de interés puro, que ha desarrollado a propósito de la razón práctica, a todas las facultades del ánimo: «A cada facultad del espíritu se puede atribuir un *interés,* es decir, un principio que contiene la condición con la que tan sólo es promovido su ejercicio» [8]. La reducción del interés a un principio muestra que se abandona el *status* particularmente contrario al sistema, que tiene ese concepto y que se prescinde del momento de facticidad inmanente a la razón. No se ve bien tampoco qué es lo que añade a la razón teórica un interés especulativo de la razón, si ésta consiste «en el *conocimiento* del objeto hasta los más elevados principios *a priori*» [9], sin que aquí, como en el caso del interés práctico de la razón, quepa identificar una experiencia de satisfacción. Ni tan siquiera se ve cómo podría

---

[7] Ibid., pág. 99.
[8] *Kritik der Praktischen Vernunft,* en *op. cit.,* IV, pág. 249.
[9] Ibid., pág. 250.

ser pensada una satisfacción pura teórica análoga a la satisfacción pura práctica, pues todo interés, ya sea puro o empírico, se determina en relación con la facultad apetitiva en general y se refiere a una praxis posible. Un interés especulativo de la razón no podría venir justificado como interés, sino por el hecho de que la razón teórica quedara al servicio de la práctica, sin resultar alienada por ello de su propia intención de conocimiento por mor del conocimiento. Para un interés cognoscitivo es necesario no sólo el fomento del uso especulativo de la razón como tal, sino el enlace de la razón pura especulativa de la razón pura práctica bajo la dirección precisamente de la razón práctica:

> No se puede pretender de ninguna manera que la razón pura práctica quede subordinada a la razón especulativa y, por consiguiente, que invierta el orden, porque el interés, en definitiva, es ya práctico, incluso aquel de la razón especulativa está condicionado y completo únicamente en el uso práctico [10].

Kant reconoce finalmente que sólo se puede hablar en sentido estricto de un interés especulativo de la razón cuando la razón teórica se une con la práctica «en un conocimiento».

Existe un uso legítimo de la razón teórica con una intención práctica. En este caso, el interés puro práctico parece asumir el papel de un interés rector del conocimiento. De las tres preguntas en las que converge todo interés de nuestra razón, la tercera requiere ese uso de la razón especulativa con una intención práctica. La primera pregunta, ¿qué debo conocer?, es simplemente especulativa; la segunda, ¿qué debo hacer?, es simplemente práctica; la tercera, sin embargo, ¿qué puedo esperar?, es a la vez práctica y especulativa. Aquí ocurre que «lo práctico sirve solamente de hilo conductor para dar respuesta a la pregunta teórica, y cuando ésta se eleva, a la pregunta especulativa» [11]. El principio de esperanza determina la intención práctica con la que se utiliza la razón especulativa. El conocimiento en esta perspectiva —como bien sabemos— conduce a la inmortalidad del alma y a la existencia de Dios en calidad de postulados de la razón pura práctica. Kant se esfuerza por justificar este uso interesado de la razón especulativa sin una ampliación simultánea del uso empírico de la razón teórica. El conocimiento racional con intención práctica mantiene un *status* propio y más débil frente al conocimiento que la razón teórica

[10] Ibid., pág. 252.
[11] *Kritik der Reinen Vernunft*, en *op. cit.*, II, pág. 677.

puede sostener en virtud de su propia competencia y sin la guía del interés puro práctico:

> Si la razón pura puede ser y es realmente práctica *per se*, como ha demostrado la conciencia de la ley moral, también es siempre una sola e idéntica razón que —con intención teorética o práctica— juzga según principios *a priori;* está claro entonces que si su capacidad en la primera no logra establecer afirmativamente ciertas proposiciones, que, sin embargo, no le son contrarias, ella debe, desde el momento en que estas proposiciones *pertenecen inseparablemente al interés práctico* de la razón pura, admitirlas como un producto extraño suyo que no ha crecido en su terreno, pero también suficientemente acreditado, y tratar de compararlas y unirlas con todo lo que tiene en su poder como razón especulativa, incluso conviniendo que no se trate de análisis propios, sino de la prolongación de su uso en una perspectiva distinta, es decir, práctica, lo cual no es del todo contrario a su interés, que consiste en la limitación de la temeridad especulativa [12].

Kant no puede sustraer completamente de la ambigüedad al uso interesado de la razón especulativa. Por una parte, apela a la unidad de la razón para que la utilización práctica de la razón teórica no aparezca como la transformación o la instrumentalización posterior de una facultad racional mediante otra. Pero, por otra, la razón teórica y la práctica distan tanto de constituir una unidad, que los postulados de la razón pura práctica siguen siendo para la teórica una «oferta extraña». Por tanto, el uso interesado de la razón teórica no conduce al conocimiento en sentido riguroso; el que confundiese la ampliación, con intención práctica, de la razón teórica con la ampliación del ámbito del conocimiento teórico posible, se haría culpable de la «temeridad especulativa» contra la que se había dirigido la crítica de la razón pura, y sobre todo el esfuerzo entero de la dialéctica trascendental. El interés práctico de la razón sólo podría asumir el papel de un interés rector del conocimiento, en sentido estricto, si Kant tomara en serio la unidad de razón teórica y razón práctica. Unicamente si el interés especulativo de la razón, que en Kant apunta de forma todavía tautológica al ejercicio de la facultad teórica con vistas al conocimiento, fuese tomado en serio como interés puro práctico, la razón teórica perdería necesariamente ésa su competencia independiente del interés de la razón.

Fichte da este paso. Concibe el acto de la razón, la intuición intelectual, como una actividad reflexiva, que vuelve sobre sí mis-

[12] *Kritik der Praktischen Vernunft,* en *op. cit.*, IV, pág. 251.

ma y convierte en un principio al primado de la razón práctica: el enlace accidental de la razón pura especulativa con la razón pura práctica «en un conocimiento» está reemplazado por la dependencia de principio de la razón especulativa con respecto a la práctica. La *organización* de la razón queda bajo la intención práctica de un sujeto que se pone a sí mismo. En la forma de autorreflexión originaria, la razón, como muestra la «doctrina de la ciencia», es inmediatamente práctica. El yo se libera del dogmatismo haciéndose transparente a sí mismo en su autoproducción. Le es precisa la cualidad ética de una voluntad de emancipación, para poder encaramarse en la *intuición intelectual*. «Sólo en sí mismo puede (el idealista) tener intuición de ese acto del yo, y para poder intuirlo tiene que realizarlo. Lo produce en sí mismo de forma arbitraria y con libertad» [13]. Por el contrario, es prisionera del dogmatismo una conciencia que se concibe como producto de las cosas que la circundan, como un producto natural. «El principio de los dogmáticos es la fe en las cosas por mor de ellas mismas, o sea, la creencia mediata en su propio yo disperso y sólo sostenido por los objetos» [14]. Para poder escapar de las barreras de este dogmatismo hay que haber hecho propio antes el interés de la razón: «La razón última de la diferencia entre dogmáticos e idealistas es, pues, la diferencia de su interés» [15]. El deseo de liberación y un acto de libertad originario son presupuestos previos a toda lógica, para que el hombre pueda elevarse hasta el punto de vista idealista de la emancipación, desde el que es posible el análisis crítico del dogmatismo de la conciencia natural y con ello del mecanismo oculto de la autoconstitución del yo y del mundo: «El interés más elevado y la razón de todo otro interés es el interés por *nosotros mismos*. Así es para el filósofo. No perder el propio ser en el razonamiento, sino mantenerlo y afirmarlo: he aquí el interés que, invisible, guía todo su pensamiento» [16].

También Kant, en el desarrollo de las antinomias de la razón pura, llama intereses a los que guían a los dogmáticos y a los empíricos, ambos dogmáticos, cada cual a su manera. Pero «el interés de la razón en este conflicto interno suyo» [17], interés dirigido

[13] J. G. Fichte, *Ausgewählte Werke*, ed. Medicus, vol. III. *Segunda introducción* a la *Wissenschaftslehre*, en págs. 43 y sigs.
[14] *Primera introducción* a la *Wissenschaftslehre*, en *op. cit.*, III, página 17.
[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] *Kritik der Reinen Vernunft*, en *op. cit.*, II, págs. 440 y sigs.

contra ambas partes, de las que una defiende la tesis y la otra la antítesis, no estriba, al fin, en otra cosa, para Kant, que en el abandono del interés en general: la razón que reflexiona sobre sí misma tiene que despojarse totalmente de toda parcialidad» [18]. A la razón especulativa le es extraña la razón práctica y su interés puro. Por el contrario, Fichte reduce los intereses que intervienen en la defensa de sistemas filosóficos a una contraposición fundamental entre los que se dejan prender por el interés de la razón en la emancipación y autonomía del yo y los que permanecen atados a sus inclinaciones e intereses empíricos y, por lo tanto, dependientes de la naturaleza.

> Pero hay dos estados de la humanidad; y en el progreso de nuestro género, antes que el segundo prevalezca, dos especies principales de hombres. Unos que no se han elevado todavía al pleno sentimiento de su libertad y autonomía absoluta, sólo se encuentran a sí mismos en la representación de las cosas; tienen sólo esa autoconciencia dispersa que se adhiere a los objetos y que hay que recolectar a partir de su multiplicidad; su imagen les es dada por las cosas como por un espejo: si éstas les fuesen arrebatadas, entonces también su propio yo desaparecería; por mor a sí mismos no pueden renunciar a su fe en la autonomía de las cosas, pues de suyo no pueden subsistir sino con ellas. Todo lo que son han llegado realmente a serlo por el mundo externo. El que de hecho no es sino un producto de las cosas nunca puede verse a sí mismo de otra manera: y tendrá razón mientras se limite a hablar de sí y de sus semejantes (...). Pero el que ha llegado a ser consciente de su autonomía e independencia con respecto a todo lo que está fuera de él —lo que no se consigue si no es convirtiéndose por uno mismo en algo, con independencia de todo— no tiene necesidad de las cosas como soporte de su yo y puede no necesitarlas porque suprimen la autonomía y la convierten en mera ilusión. El yo que posee y que le interesa suprime esa fe en las cosas; cree en su autonomía por inclinación, la toma con pasión. Su fe en sí mismo es inmediata [19].

La fijación afectiva a la autonomía del yo y el interés por la libertad revelan la conexión que todavía existe con la satisfacción pura práctica de Kant: Kant había derivado el concepto de interés de la razón de la aspiración a realizar el ideal de un reino de seres racionales libres. Sólo que Fichte concibe este impulso puro práctico, la «conciencia del imperativo categórico», no como un producto de la razón práctica, sino como acto de la razón misma, como la autorreflexión en la que el yo se hace transparente a sí mismo

---

[18] Ibid., pág. 450.
[19] FICHTE, *Primera introducción*, en *op. cit.*, III, págs. 17 y sigs.

como actividad que vuelve sobre sí misma. Fichte identifica en las realizaciones de la razón teórica el trabajo de la razón práctica y da a su punto de unión el nombre de intuición intelectual:

> La intuición intelectual de que habla la doctrina de la ciencia no se refiere a un ser, sino a una actividad, y no aparece descrita en Kant (excepto, si se quiere, con la expresión de *percepción pura*). Sin embargo, también en el sistema kantiano se puede indicar con toda exactitud el lugar en que se debería haber hablado de ella. ¿No se es consciente acaso del imperativo categórico después de Kant? ¿Y qué clase de conciencia es ésa? Kant ha olvidado hacerse esta pregunta, porque en ninguna parte ha tratado de los fundamentos de *toda* filosofía, sino que en la *Crítica de la razón pura* trata sólo de los teóricos, y en ellos no podía aparecer el imperativo categórico; en la *Crítica de la razón práctica* solamente de los fundamentos prácticos, y ello con la vista puesta sólo en el contenido, con lo que no podía plantearse la cuestión del tipo de conciencia [20].

Como Kant había secretamente concebido la razón práctica según el modelo de la teórica, inevitablemente la experiencia trascendental del sentimiento moral, del interés en la observancia de la ley moral, tenía que suscitar el problema de cómo un simple pensamiento, que no contiene en sí nada sensible, podía provocar una sensación de placer o de dolor. Esta dificultad, junto con la construcción accesoria de una causalidad particular de la razón, se hace superflua tan pronto como, a la inversa, es la razón práctica la que proporciona el modelo para la teórica. Pues entonces, el interés práctico de la razón pertenece a la razón misma: en el interés por la autonomía del yo la razón se impone en la misma medida en que el acto de la razón como tal produce la libertad. *La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de la dependencia dogmática.*

El dogmatismo, que la razón disuelve tanto analítica como prácticamente, es una falsa conciencia: es a la vez error y existencia no libre. Sólo el yo que se aprehende en la intuición intelectual como sujeto que se pone a sí mismo adquiere autonomía. El dogmático, por el contrario, puesto que no se procura la fuerza para la autorreflexión, vive en la dispersión como un sujeto dependiente, determinado por los objetos y hecho objeto él mismo: lleva una existencia privada de libertad, dado que no es consciente de su espontaneidad en reflexión sobre sí misma. El dogmatismo es tanto una imperfección moral como una incapacidad teórica, por

---

[20] *Segunda introducción*, en *op. cit.*, III, pág. 56.

eso el idealista corre el peligro de ensoberbecerse burlándose del dogmático en lugar de ilustrarlo.

En este contexto hay que situar la famosa sentencia de Fichte, a menudo mal entendida en términos psicologistas:

> El tipo de filosofía que se elige depende del tipo de hombre que se es, pues un sistema filosófico no es un utensilio que uno puede dar o recibir a su gusto, sino que está animado por el alma del hombre que lo posee. Un carácter de naturaleza débil, o debilitado y doblegado por el servilismo intelectual, el lujo refinado y la vanidad, no se elevará jamás al idealismo [21].

Fichte expresa de nuevo en esta formulación intuitiva la identidad de la razón teórica con la práctica. La proporción en que estamos penetrados por el interés de la razón, invadidos por la aspiración a la autonomía del yo y adelantados en la vía de la autorreflexión, determina al mismo tiempo el grado de autonomía adquirida y el punto de vista de nuestra visión del ser y de la conciencia. La vía por la que se desarrolla el concepto de interés de la razón de Kant a Fichte, conduce del concepto de un interés por la acción de una voluntad libre, dictado por la razón práctica, al concepto de un interés por la autonomía del yo, que actúa en la razón misma. La identificación que Fichte lleva a cabo de la razón teórica con la razón práctica se pone de manifiesto en este interés. Como acto de la libertad, tanto precede a la autorreflexión como se realiza en la fuerza emancipatoria de la autorreflexión. *Esta unidad de razón y uso interesado de la razón* contrasta con el concepto contemplativo de conocimiento. La teoría pura, en su sentido tradicional, establece una separación de principio entre el proceso cognoscitivo y los contextos de la vida, y así el interés no tiene más remedio que ser entendido como un momento ajeno a la teoría, que llega del exterior y que enturbia la objetividad del conocimiento. La solidaridad particular de conocimiento e interés que hemos encontrado a lo largo del análisis de la metodología de las ciencias, cuando se la considera sobre el transfondo de cualquiera de las variantes de la concepción del conocimiento puro como copia, queda siempre expuesta al peligro de quedar desnaturalizada en términos psicologistas. Caemos en la tentación de considerar a los dos intereses rectores del conocimiento analizados hasta ahora como si se encasquetaran a un aparato cognitivo ya

[21] *Primera introducción*, en *op. cit.*, III, pág. 18.

constituido, para imponer de antemano una dirección a un proceso cognitivo que debiera discurrir conforme a leyes propias. Algo de eso hay todavía en Kant, en el caso del uso de la razón especulativa con una intención práctica, si bien el interés que se invoca es concebido ya como un interés puro de la razón práctica. Sólo en el concepto fichteano de autorreflexión interesada pierde el interés inmanente a la razón su carácter de aditamento y se convierte en constitutivo, tanto para el conocimiento como para la actividad. El concepto de autorreflexión desarrollado por Fichte, como actividad que se vuelve sobre sí misma, tiene un significado sistemático para la categoría de interés rector del conocimiento. También sobre este plano el interés, a la vez que precede al conocimiento, no se realiza sino en virtud del conocimiento.

No aceptamos la intención sistemática de la *Doctrina de la ciencia* de transportar a sus lectores, mediante un único acto, al punto de unión que representa la autointuición de un yo que produce de manera absoluta al mundo y a sí mismo. Hegel elige con razón el camino complementario de la experiencia fenomenológica, que no supera de un brinco el dogmatismo, sino que recorre los estadios de la conciencia fenoménica como otros tantos estadios de la reflexión. La autorreflexión originaria de Fichte se estira y dilata en la experiencia de la reflexión. Pero tampoco podemos aceptar la intención de la *Fenomenología del espíritu* de conducir a sus lectores al saber absoluto y al concepto de la ciencia especulativa. Ciertamente que el movimiento de reflexión que arranca de la conciencia empírica une razón e interés; dado que se tropieza en cada estadio con la dogmática de una visión del mundo y al mismo tiempo con una forma de vida, el proceso del conocimiento coincide con un proceso de formación. Pero no podemos concebir la vida de un sujeto genérico que se constituye a sí mismo como movimiento absoluto de la reflexión, pues las condiciones en las que se constituye el género humano no son solamente las sentadas por la reflexión. El proceso de formación no es incondicionado como el acto absoluto de autoposición del yo fichteano o como el movimiento absoluto del espíritu. Depende de las condiciones contingentes de la naturaleza subjetiva y objetiva: de las condiciones de un proceso individuante de socialización de los individuos en interacción, por un lado, y, por el otro, de las condiciones de un «intercambio de materia» con un entorno que agentes en relación comunicativa tienen que hacer técnicamente manejable. En la medida en que el interés de la razón por la

emancipación, puesto en el proceso de formación de la especie y que penetra el movimiento de reflexión, se dirige a la realización de esas condiciones de interacción simbólicamente mediada y de la actividad instrumental, asume las formas restringidas que representan el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico. Cabría decir que en cierto modo es necesaria una reinterpretación materialista del interés de la razón introducido en términos idealistas: el interés emancipatorio depende, por su parte, del interés en la posible orientación intersubjetiva de la acción y del interés en la posible manipulación técnica.

Los intereses que a este nivel dirigen los procesos cognoscitivos no se refieren a la existencia de objetos, sino que apuntan a las acciones instrumentales eficaces y a las interacciones logradas en tanto que tales —en este mismo sentido Kant había distinguido entre el interés puro que nos tomamos por las acciones morales y las inclinaciones empíricas, que sólo se despiertan ante la existencia de los objetos de la acción—. Pero como ahora la razón que inspira esos dos intereses no es ya la razón pura práctica, sino una razón que unifica en la autorreflexión conocimiento e interés, los intereses orientados hacia la actividad comunicativa e instrumental incluyen necesariamente también las correspondientes categorías de saber: adquieren *eo ipso* la función de intereses rectores *del conocimiento*. Pues esas formas de acción no pueden quedar establecidas de forma duradera sin que estén aseguradas las correspondientes categorías de saber, procesos acumulativos de aprendizaje e interpretaciones permanentes mediadores de la tradición.

Hemos mostrado que en la esfera funcional de la actividad instrumental se origina una constelación de actividad, lenguaje y experiencia distinta de la del marco de las interacciones mediadas por símbolos. Las condiciones de la actividad instrumental y comunicativa son al mismo tiempo las condiciones de la objetividad del conocimiento posible; fijan el sentido de la validez de enunciados nomológicos y hermenéuticos. La inserción de procesos cognoscitivos en contextos vitales llama nuestra atención sobre el papel de los intereses rectores del conocimiento; un contexto vital es contexto de intereses. Pero este contexto de intereses, al igual que el nivel sobre el que se reproduce la vida social, no puede ser definido con independencia de las formas de acción y de las correspondientes categorías del saber. El interés por la conservación de la vida se une en el plano antropológico a una vida organizada mediante el conocimiento y la acción. Los intereses rectores del

conocimiento están determinados así por dos momentos: por una parte son testimonio de que los procesos cognoscitivos surgen de contextos vitales y cumplen sus funciones dentro de ellos; pero, por otra parte, en ellos queda también de manifiesto que lo que caracteriza a la forma de vida reproducida socialmente es la conexión específica entre conocimiento y acción.

El interés está vinculado a acciones que, aunque en constelaciones diversas, fijan las condiciones del conocimiento posible a la vez que, por su parte, dependen de procesos de conocimiento. Este entrelazamiento de conocimiento e interés hemos tratado de aclararlo valiéndonos de esa categoría de «acciones» que coinciden con la «actividad» de la reflexión, a saber, las acciones emancipatorias. Un acto de autorreflexión que «cambia una vida» es un movimiento de la emancipación. Ni el interés de la razón puede aquí corromper a la fuerza cognoscitiva de la razón, ya que conocimiento y acción, como Fichte incansablemente explica, están fusionados en un acto; ni tampoco puede el interés permanecer externo al conocimiento cuando los dos momentos, de la acción y del conocimiento, se han separado ya: al nivel de la acción instrumental y comunicativa.

De todos modos, sólo podemos asegurarnos metodológicamente de los intereses rectores del conocimiento en las ciencias de la naturaleza y del espíritu después de haber pisado la dimensión de la autorreflexión. *La razón se aprehende como interesada en la realización de la autorreflexión.* Por eso sólo, nos encontramos con la fundamental conexión de conocimiento e interés cuando desarrollamos la metodología en forma de la experiencia de la autorreflexión: como disolución crítica del objetivismo, es decir, de la autocomprensión objetivista de las ciencias que elimina la contribución de la actividad subjetiva en los objetos preformados del conocimiento posible. Ni Peirce ni Dilthey han entendido sus investigaciones en este sentido, es decir, como una autorreflexión de las ciencias. Peirce entiende su lógica de la investigación en conexión con el progreso científico, cuyas condiciones esa lógica analiza: se trata de una disciplina auxiliar que contribuye a la prometedora institucionalización y aceleración del proceso de investigación en su conjunto, y con ello a la progresiva racionalización de la realidad. Dilthey comprende su lógica de las ciencias del espíritu en conexión con el desarrollo de la hermenéutica: es una disciplina auxiliar que contribuye a la difusión de la conciencia histórica y a la actualización estética de una vida histórica

omnipresente. Ninguno de ellos se pregunta si la metodología como teoría del conocimiento no reconstruye experiencias más profundas en la historia de la especie y conduce de esta forma a una nueva etapa de la autorreflexión en el proceso de formación.

10. La autorreflexión como ciencia. Freud y la crítica psicoanalítica del sentido

Al final del siglo XIX nace una disciplina, en principio como obra de un solo hombre, que desde el inicio se ha movido en el ámbito de la autorreflexión y, sin embargo, ha pretendido, no sin justificación, legitimarse como procedimiento científico en sentido riguroso. Freud no es, como Peirce y Dilthey, un lógico de la ciencia que puede orientarse en una disciplina ya establecida aplicando la reflexión a sus propias experiencias. Más bien al contrario, ha reflexionado sobre los presupuestos de una nueva disciplina *mientras* la desarrollaba. Freud no era un filósofo. Su tentativa de edificar una teoría médica de la neurosis le conduce a una teoría de tipo particular. Alcanza consideraciones metodológicas en la medida en que precisamente la fundación de una ciencia obliga a la reflexión sobre el nuevo punto de partida: en este sentido, también Galileo no sólo ha creado, sino discutido metodológicamente, la nueva física. El psicoanálisis es importante para nosotros como el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión. Con el nacimiento del psicoanálisis se abre la posibilidad de un acceso metodológico, a partir de la lógica de la investigación misma, a esa dimensión ocultada por el positivismo. Esta posibilidad no ha sido realizada por el malentendido cientifista del psicoanálisis mismo, iniciado por el propio Freud, como fisiólogo que es lo que en principio era, traicionando aquella posibilidad. Indudablemente, ese malentendido no es del todo infundado. El psicoanálisis, de hecho, une la hermenéutica a realizaciones que parecían genuinamente reservadas a las ciencias de la naturaleza [22].

El psicoanálisis se presenta inicialmente como una forma particular de interpretación: proporciona puntos de vista teóricos y

[22] K. O. Apel, «Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und des Problem der Geisteswissenschaften», *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 72, 1965, págs. 239 y sigs.; íd., «Szientifik, Hermeneutik Ideologiekritik», en *Man and World*, I, 1968, págs. 37 y sigs.

reglas técnicas para una interpretación de conjuntos simbólicos. Freud ha orientado siempre la interpretación de los sueños según el modelo hermenéutico de los trabajos filológicos. Lo compara en cierta ocasión con la traducción de un autor extranjero, por ejemplo, de un texto de Livio [23]. Pero el trabajo de interpretación del analista se distingue del del filólogo no sólo por la articulación de un *particular ámbito objetual;* exige una hermenéutica específicamente ampliada, que frente a la interpretación habitual de las ciencias del espíritu tenga en cuenta una *nueva dimensión.* Dilthey había tomado, no por azar, la biografía como punto de partida de su análisis de la comprensión; la reconstrucción de un conjunto biográfico que puede ser recordado es el modelo para descifrar complejos simbólicos en general. Dilthey elige la biografía como modelo, dado que la historia de la vida parece poseer la virtud de la transparencia: no ofrece al recuerdo la resistencia de la opacidad. Aquí, en el rescoldo del recuerdo biográfico, se concentra la vida histórica como «lo conocido desde el interior; aquello más allá de lo cual no es posible ir» [24]. En cambio, para Freud, la biografía es objeto de análisis sólo en cuanto que es al mismo tiempo algo conocido y desconocido desde el interior, de suerte que es preciso ir *más allá* del recuerdo manifiesto. Dilthey vincula la hermenéutica con lo subjetivamente mentado, cuyo sentido puede ser garantizado mediante un recuerdo inmediato:

> La vida es histórica en la medida en que es tomada en su proceder en el tiempo y en el conjunto dinámico que resulta de ello. Su posibilidad estriba en la reproducción de este curso en un recuerdo que reproduce no lo individual, sino el conjunto mismo, sus diversos estadios. Lo que en el aprendizaje del curso mismo de la vida realiza el recuerdo, viene efectuado en la historia por medio de las manifestaciones de la vida, que el espíritu objetivo comprende, mediante la conexión establecida según esta progresión y estos efectos [25].

Naturalmente, Dilthey sabe que no podemos ir más allá del horizonte de una historia vital rememorada y seguir contando con la garantía subjetiva del recuerdo inmediato. La comprensión se dirige, por consiguiente, también a las configuraciones simbólicas y a los textos en los cuales se ha objetivado la conexión de sentido, para ayudar al recuerdo deficiente de la especie humana a través del restablecimiento crítico de aquel texto:

[23] *Gesammelte Werke,* vol. XIII, pág. 304.
[24] DILTHEY, *Ges. Schriften,* cit., VII, pág. 261.
[25] Ibid.

La primera condición para la construcción del mundo histórico es la purificación de los recuerdos confusos, y muchas veces deteriorados, en la especie humana misma, mediante la crítica que se establece en correlación con la interpretación. Por eso la ciencia fundamental de la historia es la filosofía en su sentido formal de estudio científico de los lenguajes donde está sedimentada la tradición, de recogida de la herencia de la humanidad que nos ha precedido, de purificación de los errores de orden cronológico y de combinación que sitúa estos documentos en relación interna. La filosofía en este sentido no es un medio auxiliar del historiador, sino que constituye un primer ámbito para sus procedimientos [26].

Como Freud, Dilthey cuenta con la infidelidad y la falta de claridad del recuerdo subjetivo; ambos ven la necesidad de una crítica que restablezca el texto deformado de la tradición. Pero la crítica filológica se distingue de la psicoanalítica por el hecho de que a través de la apropiación del espíritu objetivo vuelve al contexto intencional de lo subjetivamente mentado como última base de la experiencia. Dilthey ha superado, sin duda, la comprensión psicológica de una expresión en favor de la comprensión hermenéutica del sentido; «en lugar del refinamiento psicológico se plantea la comprensión de formaciones espirituales [27]. Pero también la filología, orientada como está a la conexión de símbolos, queda limitada a un lenguaje en que se expresa una intención consciente. Haciendo comprensibles las objetivaciones, actualiza su contenido intencional en el *ámbito* de la experiencia cotidiana de la vida. En este sentido, la filología desarrolla sólo funciones auxiliares al servicio de una fuerza del recuerdo biográfico que funcione en condiciones normales. Lo que elimina en el trabajo crítico, en la preparación de los textos, son defectos accidentales. Las omisiones o deformaciones que la crítica filológica elimina no tienen ninguna función sistemática, pues la conexión de sentido de los textos, que compete a la hermenéutica, está bajo la amenaza constante de *influencias externas*. El sentido puede ser destruido por canales de transmisión de capacidad y rendimientos limitados, ya se trate de la memoria o de la tradición cultural.

La interpretación psicoanalítica, por el contrario, no se dirige a conexiones de sentido en la dimensión de la intención consciente; su crítica elimina defectos no accidentales. Las omisiones y deformaciones que suprime tienen una función sistemática; pues las conexiones simbólicas que el psicoanálisis trata de aprehen-

---

26 Ibid.

27 *Ges. Schriften*, cit., III, pág. 620.

der son alteradas por *influencias internas*. Las mutilaciones tienen un sentido *como tales*. Un texto alterado de este género puede ser adecuadamente comprendido en su sentido sólo después que se ha logrado explicar el sentido de la alteración misma: esto caracteriza la tarea específica de una hermenéutica que no puede limitarse al modo de proceder de la filología, sino que une el *análisis lingüístico con la investigación psicológica de conexiones causales*. La manifestación incompleta o distorsionada del sentido no resulta, en ese caso, de un defecto de transmisión; se trata más bien de un contexto biográfico que se ha convertido en impenetrable para el sujeto. En el horizonte de la propia historia vital rememoradora, el recuerdo falla hasta tal punto que las perturbaciones funcionales del recuerdo mismo solicitan el recurso a la hermenéutica y exigen ser comprendidas a partir de una conexión objetiva de sentido.

Dilthey había concebido el recuerdo autobiográfico como condición de la comprensión hermenéutica posible y, por consiguiente, había unido la comprensión con las intenciones conscientes. Freud tropieza con perturbaciones sistemáticas del recuerdo, que, por su parte, son expresión de intenciones; que deben, sin embargo, trascender necesariamente el ámbito de lo subjetivamente mentado. Dilthey, con su análisis del lenguaje cotidiano, se ha aproximado al caso límite de la discrepancia entre enunciados, acciones y expresiones de vivencias, mientras que este caso límite es, en cambio, el caso normal para el psicoanalista.

La gramática del lenguaje ordinario regula no sólo la conexión de símbolos, sino también la imbricación de elementos lingüísticos, modelos de acción y expresiones. En el caso normal, estas tres categorías son complementarias, de modo que las expresiones lingüísticas «cuadran» con ciertas interacciones y ambas con las expresiones de vivencias, aunque esta concordancia imperfecta deja el espacio necesario para comunicaciones indirectas. Pero en el caso límite, el juego lingüístico puede desintegrarse hasta el punto que las tres categorías de expresiones no converjan más; entonces acciones y expresiones extraverbales desmienten lo afirmado *expressis verbis*. Pero el sujeto agente se desmiente sólo frente a quienes interaccionan con él y perciben las desviaciones con respecto a las reglas gramaticales del juego de lenguaje. El propio sujeto agente puede no darse cuenta de la discrepancia o —si la advierte— no comprenderla, puesto que en ella se expresa y pseudoentiende a la vez. La concepción que se hace de sí mismo se atiene necesa-

riamente a la intención consciente, a la expresión lingüística, en todo caso a lo susceptible de verbalización. Sin embargo, el contenido intencional que se manifiesta en las acciones y expresiones discordantes penetra en el complejo biográfico del sujeto exactamente igual que lo hacen las significaciones subjetivamente mentadas. El sujeto tiene necesariamente que engañarse sobre estas expresiones extraverbales no coordinadas con la expresión lingüística; pero desde el momento en que se objetiva también en ellas se engaña sobre sí mismo.

La interpretación psicoanalítica se ocupa precisamente de esos contextos simbólicos en los cuales un sujeto se engaña sobre sí mismo. La *hermenéutica de lo profundo,* que Freud contrapone a la hermenéutica filológica de Dilthey, se refiere a textos que indican las *ilusiones del autor sobre sí mismo.* Aparte del contenido manifiesto (y de las comunicaciones indirectas, pero intencionales, unidas a él), en esos textos se revela el contenido latente de una porción de las orientaciones, inaccesible y extraña al autor mismo y, sin embargo, perteneciente a él: Freud acuña la fórmula «territorio extranjero interior» [28] para definir el carácter de la extrañación de una situación perteneciente también al sujeto. Existen, por supuesto, manifestaciones que pertenecen a esta categoría de «textos», reconocibles por particularidades que emergen sólo en el contexto más amplio de la combinación de expresiones lingüísticas, junto con las restantes objetivaciones:

> Voy, ciertamente, más allá del significado convencional del término cuando postulo el interés del *lingüista* por el psicoanálisis. Por lenguaje se debe entender no sólo la expresión de pensamientos en palabras, sino también el lenguaje de los gestos y todo otro tipo de expresiones de actividades psíquicas. Se puede, de hecho, tener por válido que las interpretaciones del psicoanálisis son, sobre todo, traducciones de un modo de expresión que nos es extraño a uno familiar a nuestro pensamiento [29].

Puede ser que el texto de nuestro juego de lenguaje cotidiano (discursos y acciones) aparezca perturbado por errores aparentemente accidentales: por omisiones y deformaciones que cuando permanecen dentro del límite de tolerancia habitual pueden ser pasadas por alto e ignoradas como casuales. Tales *actos fallidos,* entre los que Freud incluirá casos de amnesia, lapsus y errores en el hablar, escribir, leer, entender y los llamados actos casuales, son

[28] *Ges. Werke.,* cit., XV, pág. 62.
[29] *Ges. Werke,* cit., VIII, pág. 403.

indicios de que el texto defectuoso expresa y disimula a la vez autoengaños del autor [30]. Cuando los errores del texto son flagrantes y entran en el dominio patológico, hablamos de síntomas que no pueden ser ignorados ni comprendidos. Los síntomas, sin embargo, forman parte de conjuntos intencionales: el texto fluido de los juegos cotidianos de lenguaje se interrumpe no por influencia externa, sino por perturbaciones internas. Las neurosis distorsionan las conexiones simbólicas en las tres dimensiones: la expresión verbal (representaciones obsesivas), las acciones (repeticiones compulsivas) y las expresiones espontáneas corpóreas (síntomas corporales histéricos). En el caso de perturbaciones psicosomáticas, el síntoma está tan alejado del texto original que su carácter simbólico debe ser demostrado sólo mediante el trabajo mismo de interpretación. Los síntomas neuróticos en sentido estricto están en cierta medida entre los actos fallidos y las enfermedades psicosomáticas: no pueden ser banalizados en calidad de casos accidentales, pero tampoco pueden ser negados a la larga en su carácter simbólico, que los identifica como partes aisladas de un contexto simbólico: son las cicatrices de un texto alterado, ante el cual el autor se encuentra como delante de un texto incomprensible para él.

El modelo no patológico de un texto semejante es el sueño [31]. El que sueña produce el texto del sueño tan claramente como un conjunto intencional, pero una vez despierto el sujeto, que en cierta medida es idéntico con el autor del sueño, no comprende ya su producción. El sueño se descuelga de las acciones y expresiones: el juego lingüístico completo sólo es imaginado. Por eso los actos fallidos y síntomas no pueden manifestarse en las discrepancias entre expresiones verbales y no verbales. Pero este aislamiento de la producción del sueño en relación con el comportamiento es al mismo tiempo la condición para el juego extremo de las fuerzas que hacen saltar el texto que representan las resonancias de la conciencia diurna (los restos diurnos) y lo transforman en el texto del sueño.

De esta manera Freud ha entendido el sueño como el «modelo normal» de las afecciones morbosas; la interpretación de los sueños se convierte en modelo para el esclarecimiento de conexiones de sentido deformadas patológicamente. Además, ostenta una posición

---

[30] Cf. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, IV, en *op. cit.*

[31] Cf. al respecto, en *op. cit., Die Traumdeutung*, II/III; *Ueber den Traum*, II/III, págs. 643 y sigs.; *Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse*, VIII, págs. 349 y sigs.; *Metapsychologische Ergänzungen zur Traumlehre*, I, págs. 411 y sigs.

central en el desarrollo del psicoanálisis, ya que Freud, a través del desciframiento hermenéutico de textos del sueño, ha tropezado con mecanismos de defensa y de deformación de síntomas:

> La transformación de los pensamientos latentes en el contenido manifiesto del sueño merece nuestra completa atención, en calidad de primer ejemplo conocido de transformación de un material psíquico de un modo de expresión en otro, de un modo de expresión que nos es sin duda inteligible, en otro a cuya comprensión podemos llegar sólo a través de una guía y un esfuerzo, aunque incluso esto deba ser reconocido como un producto de nuestra actividad psíquica [32].

Frente a los sueños, Freud impone al analista la actitud rigurosa del intérprete. En el importante capítulo VII de *La interpretación de los sueños* confiesa, no sin satisfacción, a propósito de la propia interpretación:

> Hemos tratado como un texto sagrado lo que en opinión de (algunos) autores sería una improvisación arbitraria, montada apresuradamente en el embarazo del momento [33].

Por otra parte, la concepción hermenéutica no basta, pues los sueños pertenecen a la clase de textos que se presentan a su propio autor como algo extraño e incomprensible. El análisis debe indagar más allá del contenido manifiesto del texto del sueño para aprehender el pensamiento latente expresado en él. La técnica de la interpretación de los sueños va más allá del arte de la hermenéutica, en cuanto que debe aprehender no sólo el sentido de un texto eventualmente deformado, sino también *el sentido de la deformación del texto*, la transformación de un pensamiento latente en sueño manifiesto; debe, pues, reconstruir lo que Freud ha llamado el «trabajo del sueño». La interpretación del sueño

---

[32] *Ges. Werke*, cit., II/III, pág. 655. En el prefacio a su innovadora obra sobre la *Interpretación de los sueños* (1900) se lee ya: «El examen psicológico nos presenta el sueño como el primer eslabón de una serie de fenómenos psíquicos anormales, entre cuyos elementos subsiguientes, las fobias histéricas y las formaciones obsesivas y delirantes, conviene que ocupen al médico por motivos prácticos. (...) el sueño no puede pretender análoga importancia práctica; pero tanto mayor es su valor teórico como paradigma, al punto que quien no logre explicarse la génesis de las imágenes oníricas, se esforzará en vano por comprender las fobias, las ideas obsesivas, los delirios, y por ejercer sobre estos fenómenos un posible influjo terapéutico» *(Obras completas*, trad. de Luis López-Ballesteros, pág. 344; *Ges. Werke*, cit., II/III, pág. VII).

[33] Ibid., pág. 518.

lleva a una reflexión que recorre en sentido inverso el mismo camino sobre el que se ha formado el texto del sueño: remite al trabajo onírico de forma complementaria. El analista puede así apoyarse en asociaciones libres entre los elementos aislados del sueño comunicado precedentemente.

El estrato superior del sueño, que de esta forma puede ser identificado y desgajado, es la cara frontal del sueño, el resultado de una elaboración secundaria que ha comenzado después que el recuerdo del sueño emergiera como objeto ante la conciencia del soñador despierto. Esta actividad de racionalización trata de sistematizar contenidos confusos, interpolar lagunas y allanar contradicciones. El estrato siguiente del sueño apunta a lo que no ha sido eliminado, a los fragmentos del texto del juego lingüístico del día precedente, que han tropezado con obstáculos y no han sido llevados a término. Y queda, finalmente, un estrato profundo, con los contenidos simbólicos que se resisten al trabajo de interpretación. Freud los llama los auténticos símbolos del sueño, es decir, las representaciones que expresan un contenido latente en metáforas, alegorías u otra clase de revestimiento sistemático. La información más próxima que obtenemos sobre estos símbolos proviene de la experiencia específica de la *resistencia* que oponen a la interpretación. Esta resistencia que Freud hace provenir de una censura del sueño se revela o bien en asociaciones insuficientes, dudosas o tortuosas, o bien en el olvido de fragmentos del texto, que son presentados más tarde:

> Las manifestaciones de esta resistencia no pueden ser desatendidas en el curso de la labor de interpretación. En algunos lugares, las asociaciones surgen sin vacilación, y ya la primera o la segunda ocurrencia trae consigo la solución. En otros, el paciente se atasca y titubea antes de dar salida a una asociación y entonces tenemos muchas veces que oír toda una larga cadena de ocurrencias antes de obtener algo aprovechable para la comprensión del sueño. Cuanto más larga y más digresiva es la cadena de asociaciones, más intensa juzgamos acertadamente la resistencia. También en el olvido de los sueños advertimos idéntico influjo. Sucede muy a menudo que el paciente, por más que hace, no puede recordar uno de sus sueños. Pero cuando un trozo de nuestra labor analítica llega a vencer una dificultad que había perturbado la relación del paciente con el análisis, el sueño olvidado es recordado de repente. A este punto se enlazan otras dos observaciones. Sucede muchas veces que al principio se silencia un trozo del sueño, que es relatado luego como apéndice al mismo. Esto debe considerarse como una tentativa de olvidar dicho trozo. La experiencia muestra que precisamente tal fragmento es el más importante y significativo; suponemos, pues, que a su comunicación se oponía

una resistencia mayor que la del resto del sueño. Además vemos frecuentemente que el sujeto precave el olvido de sus sueños sentándolos por escrito en cuanto despierta (...). De todo esto concluimos que la resistencia que advertimos en la interpretación de los sueños tiene que participar también en la génesis de los mismos. Podemos incluso distinguir los sueños que se han formado bajo presión de una intensa resistencia de aquellos en que la misma ha sido escasa. Pero tal presión varía también dentro del mismo sueño de unos trozos a otros; a ellas se deben las lagunas, oscuridades y confusiones que pueden interrumpir la coherencia de los más bellos sueños [34].

Más tarde Freud ha concebido también los sueños punitivos como una reacción de la censura del sueño sobre los deseos anteriores [35]. La resistencia que encuentra el analista en el intento de separar el pensamiento latente del sueño de su cobertura es la clave para comprender el mecanismo del trabajo del sueño. La resistencia es el índice más seguro de un conflicto:

Ha de existir aquí una fuerza que quiere expresar algo y otra que se resiste a consentir tal expresión. Lo que entonces se constituye como sueño manifiesto puede sintetizar todas las decisiones en las que se ha condensado esta pugna de ambas tendencias. En un lugar puede haber conseguido una de tales fuerzas imponer lo que quería decir, y, en cambio, en otros, la instancia contraria ha logrado extinguir por completo la comunicación propuesta o sustituirla por algo que no delata huella ninguna de ella. Predominantes y máximamente característicos de la formación de los sueños son aquellos casos en los que el conflicto se resuelve en una transacción de modo que la instancia comunicativa pudo decir lo que quería; pero no como quería, sino en una forma mitigada, deformada e irreconocible. Así, pues, el sueño no reproduce fielmente las ideas oníricas, y si es necesaria una labor de interpretación para salvar el abismo entre uno y otras, es por un éxito de la instancia resistente inhibitoria y restrictiva, que deducimos de la percepción de la resistencia en la interpretación onírica [36].

Podemos admitir que la instancia restrictiva, que durante la jornada controla palabra y acción, pero durante el sueño afloja su dominio confiando en la suspensión de la motilidad, reprime los motivos de acción. Impide la realización de las motivaciones no deseadas, poniendo fuera de circulación las interpretaciones y los símbolos. Esta circulación consiste en interacciones habituales que están ligadas al carácter público de la comunicación en el medio

[34] *Ges. Werke,* cit., XV, págs. 13 y sigs.

[35] Ibid., págs. 28 y sigs. Para la concepción precedente, cf. *Traumdeutung,* II/III, págs. 479 y sigs. y 563 y sigs.

[36] *Ges. Werke,* cit., XV, págs. 14 y sigs.

del lenguaje ordinario. Las instituciones de la circulación social permiten únicamente determinados motivos de acción; a otras propensiones, ligadas igualmente a interpretaciones del lenguaje ordinario, les impide el camino hacia la acción manifiesta, bien mediante la violencia directa del adversario, bien, si se quiere, mediante la sanción de las normas sociales reconocidas. Tales conflictos, inicialmente externos, se convierten en el interior del psiquismo, en la medida en que no son dirimidos conscientemente, en un conflicto permanente entre *una instancia defensiva* que representa a la represión social y los motivos de acción no realizables. La vía psíquicamente más eficaz para neutralizar las propensiones no deseadas es *la de excluir de la comunicación pública* las interpretaciones ligadas a ellas; o sea, *la represión.* Los símbolos excluidos y los motivos reprimidos con ellos son llamados por Freud *deseos inconscientes.* Las motivaciones conscientes presentes en el uso del lenguaje son transformadas mediante el mecanismo de represión en motivos inconscientes, por así decir, sin lenguaje. En el sueño, cuando la censura puede ser suavizada por la suspensión de la motilidad, los motivos reprimidos encuentran un lenguaje mediante su asociación con símbolos públicamente admitidos de los residuos diurnos, pero se trata de un *lenguaje privatizado;* de hecho, «el sueño en sí no constituye una expresión social ni un medio de hacerse comprender» [37].

El texto del sueño puede ser concebido como un compromiso. Un compromiso establecido entre una censura social representada en el yo, por una parte, y los motivos inconscientes excluidos de la comunicación, por otra. Dado que los motivos inconscientes, en las condiciones excepcionales del sueño, se abren paso a través del material del preconsciente, que puede ser públicamente comunicable, el compromiso, que es el lenguaje del texto del sueño, está caracterizado por una combinación particular de lenguaje público y lenguaje privatizado. La sucesión de escenas visuales ya no aparece ordenado según reglas sintácticas, dado que faltan medios lingüísticos de diferenciación para expresar las relaciones lógicas; hasta las reglas elementales de la lógica carecen de valor. En el lenguaje desgramaticalizado del sueño, las conexiones son establecidas mediante una técnica de fundido y compresión del material. Freud habla de *condensación.* Estas imágenes comprimidas del lenguaje primitivo del sueño se prestan para transmitir acentuacio-

[37] Ibid., pág. 8.

nes de significado y para alcanzar con ello las significaciones originales. El mecanismo del «desplazamiento» sirve a la instancia censora para deformar el sentido originario. El otro mecanismo es la eliminación de pasajes del texto inaceptables. Incluso en las omisiones resulta favorecida la estructura del lenguaje onírico por esas compresiones, que mantienen entre sí una relación débil.

El análisis del sueño reconoce en la *omisión* y el *desplazamiento* dos estrategias de defensa diferentes: la represión en sentido estricto, dirigida continuamente contra el propio yo, y la simulación, que puede llegar a ser también la base para una proyección del yo hacia el exterior. En nuestro contexto es interesante que Freud haya descubierto esas estrategias defensivas a partir de mutilaciones y distorsiones del texto del sueño. Pues la defensa se erige inmediatamente contra las interpretaciones de los motivos de acción; a esas interpretaciones se las neutraliza haciendo desaparecer de la comunicación pública a los símbolos, a los que están ligadas las propensiones primitivas. Se puede hablar aquí de *censura* en un sentido muy preciso: tanto la censura psicológica como la oficial reprimen materiales lingüísticos y significados articulados en ellos. Ambas formas de censura se sirven de los mismos mecanismos de defensa: a los procedimientos de prohibición y reelaboración del texto corresponden los mecanismos psíquicos de omisión y desplazamiento[38].

Por último, el contenido latente que el análisis del sueño normalmente libera, arroja alguna luz sobre la función de la producción del sueño en general. Se trata de la *repetición de escenas conflicti-*

[38] Mientras que hoy la censura prohíbe libros molestos, confisca y perjudica a editores, en otro tiempo prevalecían otros métodos de neutralización: «Uno era tachar concienzudamente los pasajes ofensivos para que resultaran ilegibles. Entonces no podían ser transcritos y el copista posterior producía un texto irreprochable, pero con lagunas en determinados pasajes y, por tanto, éstos podían resultar ininteligibles. Otro camino, si las autoridades no se hallaban conformes con éste y querían que no se percibiera que el texto había sido mutilado, era proceder a la distorsión del mismo. Algunas palabras podían ser omitidas o reemplazadas por otras, y algunas nuevas frases intercaladas. Mejor que nada, todo el pasaje sería borrado y se colocaría en su lugar otro que dijera exactamente lo contrario. El copista siguiente produciría un texto que no provocaría sospechas, pero que estaría falsificado. Ya no contendría lo que el autor quería decir; y es muy probable que las correcciones no se habrían hecho ateniéndose a la verdad. Si no seguimos la analogía demasiado rígidamente, podemos decir que la represión tiene la misma relación con los otros métodos de defensa que la omisión tiene con la distorsión del texto, y en las diferentes formas de esta falsificación podemos descubrir paralelos con la diversidad de modos en los que el *yo* se altera» (*Obras completas*, vol. 3, pág. 3353, trad. de Luis López-Ballesteros).

vas de la infancia: «El sueño es un fragmento de la vida psíquica infantil suplantada» [39]. Las escenas infantiles permiten concluir que los deseos inconscientes más productivos nacen de represiones de la primera infancia, derivan de conflictos en los que la persona dependiente y no formada todavía del niño ha sido sometido de forma duradera a la autoridad de las primeras personas con las que estaba en relación y a las exigencias sociales representadas por ellas. Así pudo Freud resumir, ya en 1900, el resultado de una psicología de los procesos del sueño en la tesis según la cual «la elaboración de un pensamiento normal (típica del sueño) sólo tiene lugar cuando ese pensamiento se convierte en vehículo transmisor de un deseo inconsciente, que proviene de la infancia y se encuentra en estado de represión» [40]. Corresponde entonces al análisis del sueño la tarea específica de levantar el velo de la amnesia que recubre los primeros años de la infancia y llevar al recuerdo consciente las manifestaciones de la vida sexual de la primera infancia [41].

La regresión nocturna de la vida psíquica al estadio infantil permite comprender el carácter típicamente atemporal de ciertos motivos inconscientes. Cuando símbolos escindidos y motivos de acción reprimidos logran tener acceso, burlando la censura interna, a un material capaz de conciencia, como ocurre con el caso del sueño, o abrirse paso, como en los sistemas de las diversas neurosis, al ámbito de la comunicación pública y de la interacción habitual, la actualidad queda encadenada a constelaciones del pasado.

Freud transfiere las determinaciones que ha obtenido a partir del modelo normal de texto de sueño a fenómenos de la vida de vigilia, cuya simbología está mutilada y deformada de manera similar a la lengua desgramaticalizada del sueño. Los síndromes de la historia de conversión, de la neurosis obsesiva, de diversas fobias, aparecen sólo como los casos patológicos límite de una escala de comportamientos fallidos que se hallan, en parte, en el ámbito de la normalidad y, en parte, constituyen ellos mismos los criterios de lo que pasa por normal. Fallida, en el sentido metodológico riguroso de la palabra, es, en efecto, toda *desviación del modelo del juego lingüístico de la actividad comunicativa,* en la que coinciden los motivos de acción y las intenciones expresadas por el lenguaje. Los símbolos aislados y las propensiones y deseos vinculados a ellos no

[39] *Ges. Werke,* cit., II/III, págs. 572 y sigs.
[40] Ibid., pág. 603.
[41] *Ges. Werke,* cit., XV, pág. 29.

tienen cabida en ese modelo; se supone que éstos o no existen o, si existen, se quedan sin consecuencia en el plano de la comunicación pública, de la interacción habitual y de la expresión observable. Ciertamente que modelo semejante podría encontrar aplicación general sólo en las condiciones de una sociedad no represiva; las desviaciones del modelo son, pues, el caso normal en todas las condiciones sociales conocidas.

Pertenecen al dominio objetual de la hermenéutica de lo profundo todas las situaciones en las que el texto de nuestros juegos cotidianos de lenguaje, en razón de perturbaciones internas, es interrumpido por símbolos incomprensibles. Esos símbolos resultan incomprensibles porque no obedecen a las reglas gramaticales del lenguaje ordinario, a las normas de la acción y a los modelos de expresión adquiridos culturalmente. O bien son ignorados y disimulados, o bien racionalizados mediante elaboraciones secundarias (cuando no son ya fruto de racionalizaciones) o incluso reducidos a perturbaciones externas, somáticas. Freud define tales formaciones simbólicas desviantes, que ha estudiado ejemplarmente en el sueño, con el término médico de *síntoma.* Los síntomas son constantes, desaparecen normalmente tan sólo cuando son sustituidos por equivalentes funcionales. La persistencia de los síntomas es la expresión de una fijación de representaciones y de modos de comportamiento a un modelo constante y compulsivo. Limitan el margen de flexibilidad del discurso y de la actividad comunicativa, pueden rebajar el contenido de realidad de ciertas percepciones y procesos intelectuales, así como desequilibrar la economía afectiva, someter el comportamiento a ritualizaciones o perjudicar inmediatamente las funciones somáticas. Los síntomas pueden ser entendidos como el resultado de un compromiso entre los deseos rechazados de origen infantil y las prohibiciones de su satisfacción impuestas por la sociedad. Por ello presentan ordinariamente, aunque sea en magnitudes variables, dos momentos: poseen el carácter de formaciones sustitutivas de una satisfacción frustrada y son también expresiones de la sanción con que la instancia defensiva amenaza al deseo inconsciente. Los síntomas son, finalmente, signos de una específica autoalienación del sujeto afectado. En las fallas del texto ha prevalecido la violencia de una interpretación nacida del sí mismo, y sin embargo extraña al yo. Dado que los símbolos que interpretan las necesidades reprimidas están excluidos de la comunicación pública, *la comunicación consigo mismo del sujeto hablante y agente queda interrumpida.* El lenguaje pri-

vatizado de los motivos inconscientes se sustrae al yo, aunque actúa internamente sobre el uso lingüístico controlado del yo y sobre las motivaciones de sus acciones, con el resultado de que el yo se engaña necesariamente sobre la propia identidad en los complejos simbólicos que produce conscientemente.

Por lo general el intérprete ejerce la tarea de mediar la comunicación entre dos interlocutores de lengua distinta: traduce de una lengua a otra, provoca la intersubjetividad de la validez de símbolos y reglas lingüísticas, supera las dificultades de la comprensión entre interlocutores que están separados ya sea histórica, social o culturalmente. Este modelo de hermenéutica de las ciencias del espíritu no sirve para el quehacer de interpretación psicoanalítica. De hecho, incluso en el caso patológico límite de la neurosis, la comprensión *del paciente con sus interlocutores en la conversación* o en el comportamiento social no resulta perturbada directamente, sino tan sólo limitada indirectamente a través de la actividad de los síntomas. Sucede así que el neurótico, incluso en condiciones de represión, se preocupa del mantenimiento de la intersubjetividad de la comprensión cotidiana, y se comporta según las expectativas sancionadas. Por la comunicación sin alteraciones en estas circunstancias de frustración paga el precio de la *perturbación de la comunicación en él mismo.* Cuando la limitación de la comunicación pública, institucionalmente necesaria en las relaciones de dominación, no hace alterar la apariencia de la intersubjetividad de una actividad comunicativa sin restricciones, los límites de la comunicación deben ser establecidos en el interior de los sujetos. Así, la *porción privatizada del lenguaje excomulgado es condenado al silencio* en la persona del neurótico junto con los motivos de acción no deseados y hecha inaccesible a él mismo. Esta perturbación de la comunicación requiere un intérprete que medie no entre interlocutores de lenguas diferentes, sino que enseñe a un mismo e idéntico sujeto a comprender su propio lenguaje. El analista instruye al paciente para que aprenda a leer sus propios lenguajes. El analista instruye al paciente para que aprenda a leer sus propios textos mutilados y deformados por él mismo y a traducir los símbolos de un discurso deformado en lenguaje privado en discurso de la comunicación pública. Esta traducción abre a un recuerdo, bloqueado hasta entonces, las fases genéticamente importantes de la propia biografía, y hace que el sujeto adquiera conciencia del propio proceso de formación: la hermenéutica psicoanalítica, por consiguiente, no tiene por objetivo, como la de las ciencias del espíritu, la comprensión

de contextos simbólicos en general, sino que el *acto de comprensión* al que conduce es autorreflexión.

La tesis de que el conocimiento psicoanalítico pertenece al tipo de la autorreflexión es fácil de probar en las investigaciones de Freud sobre la *técnica analítica*[42]. Pues el tratamiento analítico no puede ser determinado sin referencia a la experiencia de la reflexión; la hermenéutica recibe su función en el curso de la génesis de la autoconsciencia: no basta con hablar de la traducción de un texto, la traducción misma es reflexión: «Traducción de lo inconsciente en consciente»[43]. Las represiones sólo pueden ser superadas en virtud de la reflexión:

> La tarea que el método psicoanalista se esfuerza en realizar puede ser expresada mediante fórmulas diferentes, que, sin embargo, son equivalentes en su esencia. Se puede decir que la tarea de tratamiento es la eliminación de las amnesias. Cuando todas las lagunas del recuerdo han sido colmadas, todas las reacciones enigmáticas de la vida psíquica explicadas, se hace imposible la continuación o la reproducción de la dolencia. O bien la tarea puede formularse de modo distinto: todas las represiones deben ser anuladas. El estado psíquico es entonces idéntico a aquel en el que se eliminan todas las amnesias. Pero es importante otra formulación, se trata de hacer accesible a la conciencia lo inconsciente, lo que sucede mediante la superación de las resistencias[44].

Punto de partida de la teoría es la experiencia de la resistencia, es decir, de esa fuerza de bloqueo que se contrapone a la comunicación libre y pública de los contenidos reprimidos. La operación analítica de hacer conscientes estos contenidos se revela como un proceso de reflexión, que no sólo es un proceso a nivel cognoscitivo, sino que al mismo tiempo disuelve resistencias a nivel afectivo. La limitación dogmática de una falsa conciencia se mide no sólo en la carencia, sino en la inaccesibilidad específica de informaciones; no se trata sólo de una carencia cognoscitiva, sino más bien de que la carencia queda fijada por medio de estandards adquiridos a la base de actitudes afectivas. Por tanto, la simple comunicación de informaciones y la designación de las resistencias carece de ningún efecto terapéutico:

---

[42] Cf. sobre todo, en *op. cit., Ueber wilde Psychoanalyse,* VIII, págs. 118 y sigs.; *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten,* X, págs. 126 y sigs; *Bemerkungen zur Uebertragungsliebe*, X, págs. 306 y sigs.; *Wege der psychoanalytischen Therapie,* XII, págs. 183 y sigs.; *Bemerkungen zu Theorie und Praxis der Traumdeutung,* XIII, págs. 301 y sigs.; *Konstruktionen in der Analyse,* XVI, págs. 43 y sigs.

[43] *Ges. Werke,* cit., XI, pág. 451.

[44] *Ges. Werke,* cit., V, pág. 8.

Hace ya mucho tiempo que se ha superado la idea, basada en una apariencia puramente superficial, de que el enfermo sufre a consecuencia de una especie de ignorancia, y que cuando se pone fin a la misma, comunicándole determinados datos sobre las relaciones causales de su enfermedad con su vida y sobre sus experiencias infantiles, etc., no tiene más remedio que curar. El factor patógeno no es la ignorancia misma, sino las *resistencias internas* de las cuales depende, que le han provocado y la hacen perdurar. La labor de la terapia es precisamente combatir estas resistencias. La comunicación de aquello que el enfermo ignora, por haberlo reprimido, no es más que una de las preparaciones necesarias para la terapia. Si el conocimiento de los inconscientes fuera tan importante como suponen los profanos, los enfermos se curarían sólo con leer unos cuantos libros o asistir a algunas conferencias. Pero semejantes medidas ejercerán sobre los síntomas patológicos nerviosos la misma influencia que sobre el hambre, en tiempos de escasez, una distribución general de *menús* bellamente impresos en cartulina. Esta comparación puede aún llevarse más allá, pues la comunicación de lo inconsciente al enfermo tiene siempre por consecuencia una agudización de su conflicto y una agravación de sus dolencias [45].

El trabajo del *psicoanalista* parece coincidir inicialmente con el del historiador o, más exactamente, con el del *arqueólogo*. De hecho, su tarea consiste en la reconstrucción de la historia del primer período de vida del paciente. Al final del análisis tiene que ser posible presentar narrativamente los acontecimientos relevantes olvidados para la historia de la enfermedad, ignorados al comienzo de la afección tanto por el médico como por el paciente. El trabajo intelectual queda dividido entre uno y otro de forma que uno *reconstruye* lo olvidado a partir de los textos defectuosos del otro, a partir de sus sueños, asociaciones y repeticiones, mientras que el otro *recuerda* estimulado por las construcciones adelantadas hipotéticamente por el médico. El trabajo de reconstrucción del psicoanalista muestra metodológicamente una clara convergencia con las reconstrucciones que realiza el arqueólogo con sus hallazgos. Pero mientras el objetivo del arqueólogo es la representación histórica de un acontecimiento olvidado o de una «historia», «el camino que parte de la reconstrucción del analista (...) termina en el recuerdo (actual) del analizado» [46]. Sólo el recuerdo del paciente decide sobre la validez de la construcción; si éste es correcto, debe hacer posible el «resurgir» también para el paciente de un trozo de historia perdida de vista, o bien poder abrir el camino a la autorreflexión.

---

[45] *Ges. Werke*, cit., VIII, pág. 123; cf. también X, pág. 135.
[46] *Ges. Werke*, cit., XVI, págs. 52 y sigs.

Al comienzo de una actividad analítica, el saber del médico que «construye» es distinto del saber del paciente que ofrece resistencia. Desde el punto de vista del analista, la construcción examinada en calidad de hipótesis, que completa elementos dispersos de un texto mutilado y deformado, dando lugar a un modelo comprensible, sigue siendo simplemente «para nosotros» hasta que la comunicación de la construcción se transforma en ilustración, es decir, en un saber «para ella», para la conciencia del paciente. «*Nuestro* saber en este punto se ha convertido entonces en el suyo» [47]. Freud llama elaboración al esfuerzo común que vence la tensión entre la comunicación y la explicación. La *elaboración* indica la parte dinámica de una operación cognoscitiva que conduce al reconocimiento sobrepasando las resistencias.

El analista puede introducir el proceso de esclarecimiento consciente en la medida en que logra cambiar la función de la dinámica de la represión, de forma que no actúe en favor de la estabilización de la resistencia, sino de su disolución crítica:

> Los impulsos inconscientes no quieren ser recordados, como la cura lo desea, sino que tienden a reproducir conforme a las condiciones características de lo inconsciente: atemporalidad y capacidad alucinatoria. El enfermo atribuye, del mismo modo que en el sueño, a los resultados del estímulo de sus impulsos inconscientes, actualidad y realidad, quiere dar alimento a sus pasiones sin tener en cuenta la situación real. El médico quiere obligarle a incluir tales impulsos afectivos en la marcha del tratamiento, subordinados a la observación reflexiva y estimarlos según su valor psíquico. Esta lucha entre el médico y el paciente, entre el intelecto y el instinto, entre el conocimiento y la acción, se desarrolla casi por entero en el terreno de los fenómenos de transferencia [48].

El paciente está sometido a la coacción de repetir el conflicto originario bajo las condiciones de la censura; actúa en los senderos trazados por las actitudes patológicas y las formaciones sustitutivas fijadas en la infancia en calidad de compromisos entre satisfacción de deseos y defensa. El proceso que el médico debe reconstruir se presenta no como un asunto histórico, sino como un poder actual y activo. La disposición de la experiencia en la situación analítica consiste, por una parte, en debilitar los mecanismos de defensa mediante la disminución de los controles conscientes (relajación, asociaciones libres, comunicación sin cortapisas) y, por consiguien-

[47] *Ges. Werke,* cit., XVII, pág. 104.
[48] *Ges. Werke,* cit., VIII, pág. 374.

te, en reforzar la necesidad de puesta en escena; pero, por otra parte, en dejar actuar estas reacciones de repetición en presencia de un interlocutor retraído que virtualiza el caso de conflicto, y con ello dejarlas actuar sobre el paciente mismo. La neurosis común se transforma así en una *neurosis de transferencia*. La compulsión patológica de la repetición puede ser transformada, en las condiciones controladas de una enfermedad artificial, en un «incentivo para el recuerdo». El médico aprovecha la oportunidad que se le ofrece de dar a los síntomas una nueva significación transferencial y de liquidar mediante un ejercicio de recuerdo lo que el paciente quería transformar en actos [49]. El control, por así decir, experimental de la «repetición» en las condiciones de la situación analítica ofrece al médico igualmente una posibilidad de conocimiento y de tratamiento. El actuar en la situación transferencial (y en situaciones cotidianas similares durante el período de tratamiento) conduce a escenas que suministran los puntos de apoyo para la reconstrucción de la escena originaria del conflicto infantil. Las construcciones del médico, sin embargo, sólo pueden ser convertidas en recuerdos actuales del paciente en la medida en que éste, confrontado con las consecuencias de su acción en el estado de suspensión de la situación real que implica la transferencia, aprende a verse con los ojos de otro y a reconocer mediante la reflexión sobre los síntomas las consecuencias de sus propias acciones.

Hemos partido de la tesis de que el proceso cognoscitivo del paciente inducido por el médico debe ser concebido como autorreflexión. La lógica de la situación transferencial y la división del trabajo en la comunicación entre el médico que construye y el paciente que convierte el actuar en rememoración sostiene aquella tesis. El conocimiento analítico es complementario del proceso de formación desviado (es debido a un *proceso de aprendizaje compensatorio que anula los procesos de escisión)*. Esos procesos consisten en la desvinculación de ciertos símbolos del uso lingüístico público, en una deformación en términos de lenguaje privatizado de las reglas vigentes de la comunicación, por una parte, y, por otra, en la neutralización de los motivos de acción ligados a esos símbolos escindidos. La totalidad virtual, rota por esa escisión, está representada por el modelo de la actividad comunicativa pura. Según este modelo, todas las interacciones convertidas en habituales y todas las interpretaciones importantes para la vida práctica son siempre

[49] *Ges. Werke*, cit., X, pág. 133.

accesibles, sobre la base del aparato interiorizado del lenguaje ordinario no restringido, a una comunicación pública y sin coacciones, de forma que se conserva también la transparencia de la biografía recordada. Los procesos de formación que se desvían de este modelo (y Freud no deja ninguna duda de que en las condiciones de un desarrollo sexual con dos puntos álgidos y latencia forzada *todos* los procesos de socialización deben desarrollarse de manera anómala) tienen su origen en la represión ejercida por instancias sociales. Esta presión externa es reemplazada y mantenida por el mecanismo de defensa intrapsíquica de una instancia erigida interiormente que conduce a compromisos a largo plazo con las exigencias de la parte separada, a los que se llega al precio de la coacción patológica o el autoengaño. Este es el fundamento de la formación de síntomas, a través del cual el texto de los juegos lingüísticos cotidianos resulta deteriorado de forma característica y hecho así objeto de una posible elaboración analítica.

El análisis tiene consecuencias terapéuticas inmediatas, dado que la superación crítica de las barreras de la conciencia y la penetración de falsas objetivizaciones da lugar a la apropiación de un fragmento perdido de la propia biografía, anulando de este modo el proceso de escisión. De ahí que el conocimiento analítico sea autorreflexión. Y por ello Freud rechazará la comparación del psicoanálisis con el análisis químico. La descomposición y la disolución de los complejos en sus componentes simples no conduce a una multiplicidad de elementos que puedan ser luego recompuestos sintácticamente. Freud llama a la expresión «psicosíntesis», una fórmula carente de sentido, dado que no capta el logro específico de la autorreflexión en la cual la disolución analítica *como tal* es la síntesis, el restablecimiento de una unidad quebrada:

> El enfermo neurótico nos aporta una vida anímica desgarrada, disociada por las resistencias; pero mientras la analizamos y suprimimos las resistencias, esta vida anímica va soldándose, y la gran unidad en la que vemos el *yo* del sujeto va incorporándose a todas las tendencias instintivas que hasta entonces permanecían disociadas de ella y ligadas a otros elementos [50].

Tres particularidades suplementarias demuestran que el conocimiento analítico es autorreflexión. En primer lugar, incluye dos momentos por igual: el aspecto cognoscitivo y el motivacional-afec-

[50] *Ges. Werke,* cit., XII, pág. 186.

tivo. El conocimiento analítico es crítico en el sentido de que posee la capacidad analítica de disolver actitudes dogmáticas. La crítica *termina* en una transformación de la base afectivo-motivacional, al igual que *comienza* con la necesidad de cambio práctico. La crítica no tendría el poder de vencer la falsa conciencia si no fuese impulsada por una *pasión por la crítica.* O de parte de la experiencia de dolor y de la necesidad y del interés por la superación de esta situación opresiva. El paciente consulta al médico porque sufre a causa de sus síntomas, y quisiera sanar: cosa con la que puede contar también el psicoanalista. Pero a diferencia del tratamiento médico habitual, la presión del sufrimiento y el interés en la curación no son sólo *ocasión* para el inicio de la terapia, sino un *presupuesto* para el éxito de la misma.

> Durante la cura podéis observar que todo alivio de su estado patológico retarda la marcha del restablecimiento y disminuye la fuerza instintiva que impulsa hacia la curación. Ahora bien: no nos es posible en modo alguno renunciar a esta fuerza instintiva y toda disminución de la misma significa un peligro para nuestros propósitos terapéuticos. Sería entonces la consecuencia obligada que, por muy cruel que parezca, hemos de cuidar de que la dolencia del enfermo no alcance un término prematuro. Al quedar aliviada por la descomposición y la desvalorización de los síntomas, tenemos, pues, que instituir otra nueva sensible privación, pues si no corremos peligro de no alcanzar ya nunca más que alivios insignificantes y pasajeros [51].

Freud exige que el tratamiento psicoanalítico sea llevado a cabo en condiciones de abstinencia. Querría impedir que el paciente en el curso del tratamiento sustituyese prematuramente los síntomas por una satisfacción compensatoria sin carácter de sufrimiento. En la práctica médica habitual una exigencia semejante parecería necesariamente absurda; es correcta en la terapia psicoanalítica, porque su éxito depende no de una influencia técnicamente eficaz sobre el organismo enfermo por parte del médico, sino del curso de la autorreflexión del enfermo. Pero ésta sólo sigue en marcha en la medida en que el *interés por el autoconocimiento* sigue empujando al conocimiento analítico contra las resistencias motivacionales.

Conectada con esto aparece otra particularidad. Freud ha subrayado que el paciente que se somete al tratamiento psicoanalítico no puede comportarse en relación con su enfermedad lo mismo que con una afección somática. El paciente debe ser llevado a consi-

[51] Ibid., pág. 188.

derar el fenómeno de la enfermedad como una parte de sí mismo. En lugar de tratar los síntomas y sus causas como un hecho externo, el paciente debe mostrarse presto para asumir de alguna manera la responsabilidad de la enfermedad. Freud ha discutido este problema en el caso análogo de la responsabilidad por el contenido de los sueños.

> Evidentemente, se nos debe responsabilizar por los impulsos dañinos de los sueños propios (...). Si el contenido del sueño no es sugerencia de espíritus extraños, entonces es una parte de mi ser. Si quiero clasificar las tensiones presentes en mí, según los criterios sociales, en buenas y malas, debo entonces asumir la responsabilidad de ambas, y si digo en mi defensa que lo que es en sí desconocido, inconsciente y segregado no es mi «yo», entonces no estoy en el terreno del psicoanálisis, no acepto sus explicaciones y puede que me abran los ojos las críticas de mis semejantes, las perturbaciones de mis acciones y el desorden de mis sentimientos. Tal vez aprenderé que lo que ha sido desmentido por mí no sólo «está» en mí, sino que en ocasiones también «actúa» de mi parte [52].

Dado que el psicoanálisis pretende del enfermo la experiencia de la autorreflexión, exige una «responsabilidad ética hacia el contenido» de la enfermedad; pues el reconocimiento a que debe conducir el análisis es únicamente el siguiente: que el *yo* del paciente se reconozca en su otro, representado por la enfermedad, como en *su yo* alienado, y se identifique con él. Como en el caso de la dialéctica hegeliana de la eticidad, el criminal reconoce en su víctima su propia esencia corrompida, autorreflexión a través de la cual las partes abstractamente escindidas reconocen la totalidad ética destruida como su fundamento común, y *con ello* vuelven a él. El conocimiento analítico es al mismo tiempo un conocimiento ético, dado que en el movimiento de autorreflexión no se ha eliminado y superado todavía la unidad de la razón teórica y práctica.

Una última particularidad del psicoanálisis confirma este carácter. La exigencia de que nadie pueda practicar un psicoanálisis si antes no se ha sometido él mismo a un análisis didáctico parece responder a las exigencias médicas normales de cualificación. Es preciso haber aprendido la profesión que se pretende ejercer. Pero esta exigencia, tendente a prevenir los peligros de un psicoanálisis «salvaje», postula algo más que una preparación suficiente. Se pide más bien al psicoanalista que soporte el papel de paciente para

[52] *Ges. Werke*, cit., I, pág. 567.

librarse precisamente de las enfermedades que deberá tratar como psicoanalista. Esta condición es importante:

> Al fin y al cabo nadie mantiene que un médico es incapaz de tratar las enfermedades internas si no están sanos sus propios órganos interiores; por el contrario, puede argumentarse que existen ciertas ventajas en que un hombre que se halla amenazado por la tuberculosis se especialice en el tratamiento de personas que sufran esta enfermedad [53].

Pero, evidentemente, la situación analítica oculta peligros que no son típicos para el resto de la práctica médica: las «fuentes de error procedentes de la ecuación personal». El médico se ve estorbado en su trabajo de interpretación psicoanalítica y no realiza construcciones correctas si él mismo, bajo la coacción de motivos inconscientes, proyecta angustias propias sobre su interlocutor o no percibe determinados modos de comportamiento del paciente:

> En tanto es capaz de trabajar, un médico que sufra de los pulmones o del corazón no se halla impedido para diagnosticar y tratar enfermedades internas, mientras que las condiciones especiales del trabajo psicoanalítico hace que los propios defectos del analista interfieran en el correcto establecimiento por él del estado de cosas en su paciente y le impidan reaccionar de un modo eficaz [54].

En otra parte Freud atribuye esta circunstancia a «un momento particular inherente al objeto, dado que en psicología no se trata, como en física, de cosas que pueden estimular un frío interés científico» [55]. En la situación transferencial, el médico no se comporta de forma contemplativa, sino que más bien detiene su interpretación en la medida en que asume metódicamente el *papel de interlocutor:* transforma la compulsión neurótica de repetición en una identificación transferencial, mantiene las transferencias ambivalentes y al mismo tiempo virtualiza y disuelve el vínculo del paciente con él. Con todo lo cual el médico se convierte en instrumento del conocimiento, no ya mediante la eliminación, sino mediante la introducción *controlada de su subjetividad* [56].

---

[53] *Ges. Werke,* cit., XVI, págs. 93 y sigs.
[54] Ibid., pág. 94.
[55] *Ges. Werke,* cit., XII, pág. 127.
[56] El autocontrol obtenido mediante el análisis didáctico no es necesario sólo para mantener a lo largo del análisis la superioridad del que entra en las interacciones; también conserva en ellas una cierta distancia y modifica los modelos de interacción. Todavía más importante es la circunstancia de que el paciente únicamente puede irse elevando al estadio de autorreflexión

En una fase más tardía de su evolución Freud organizó sus hipótesis pisocaanalíticas fundamentales en un *modelo estructural*[57]. El juego conjunto de las tres instancias, yo, ello y superyo, representa el complejo funcional del aparato anímico. El nombre que da a esas instancias no se adecúa bien a la concepción básicamente mecanicista que Freud tiene de la estructura de la vida psíquica, aunque deba servir para la explicación del complejo funcional del aparato psíquico. Las construcciones conceptuales *yo, ello y superyo* deben su nombre, no por casualidad, a la experiencia de la *reflexión*. Sólo en un segundo momento son trasladadas y reinterpretadas en un marco de referencia objetivista. Freud ha descubierto las funciones del yo en su relación con las otras dos instancias en la interpretación de los sueños y en el diálogo analítico; por tanto, en el desciframiento de textos específicamente mutilados y distorsionados. Insiste en que «propiamente toda la teoría psicoanalítica está construida sobre la percepción de la resistencia que el paciente nos opone cuando intentamos hacerle consciente lo inconsciente»[58]. En la resistencia se pone de manifiesto una peculiar acción de defensa, que debe ser concebida tanto en relación a la instancia de defensa misma como al material defendido y reprimido.

Resistencia significa cerrarse a la conciencia. Contamos, pues, con una esfera de lo consciente y, en el horizonte de la conciencia y evocable en todo momento, con una esfera de lo preconsciente vinculado tanto a la comunicación lingüística como a las acciones. Lo preconsciente cumple el criterio de la publicidad, es decir, de la comunicabilidad, ya sea en palabra o en acciones. *El inconsciente, por el contrario, se sustrae a la comunicación pública.* Sin embargo, cuando se exterioriza en símbolos y acciones, se manifiesta como síntoma, es decir, en calidad de mutilación y deforma-

---

en que el médico puede hacerle frente. La reflexión no es un movimiento solitario, sino que está vinculada a la intersubjetividad de una comunicación lingüística con otro; la autoconciencia se constituye finalmente sólo en razón de un conocimiento recíproco. Cuando el médico consigue que el paciente se libere de la situación de transferencia y le devuelve su libertad como yo autónomo, los sujetos deben tomar recíprocamente una posición en la cual el liberado sabe que la identidad del yo es posible sólo a través de la identidad del otro que lo reconoce, identidad dependiente, a su vez, de su propio reconocimiento.

[57] En *op. cit., Das Ich und das Es,* XIII, págs. 235 y sigs.; *Hemmung, Symptom, Angst,* XIV, págs. 111 y sigs.; *Neue Folge der Worlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,* XV; *Abriss der Psychoanalyse,* XVII, páginas 63 y sigs.

[58] *Ges. Werke,* cit., XV, pág. 74.

ción del texto de los juegos lingüísticos normales cotidianos. La experiencia de la resistencia y la distorsión de conjuntos simbólicos reenvían de forma complementaria a lo mismo: a lo inconsciente, a lo que, por una parte, está suprimido, o es mantenido alejado de la comunicación libre, pero que, por otra, se insinúa por vía indirecta en el lenguaje público y en las acciones observables y «empuja» hacia la conciencia: supresión y empuje hacia el exterior son los dos momentos de la «represión».

Partiendo de la experiencia de la comunicación del médico con su paciente, Freud ha elaborado el concepto de inconsciente basándose en la forma específica de perturbación de la comunicación que afecta al lenguaje ordinario. Con este propósito habría tenido necesidad precisamente de una *teoría del lenguaje* que no existía entonces y que todavía hoy apenas está esbozada. Se encuentran, de todos modos, algunas observaciones instructivas. La especie humana se distingue del animal por una «complicación» (...).

> por la que también procesos internos del yo pueden adquirir la cualidad de la conciencia. Este es el cometido de la función lingüística que permite establecer un contacto entre los contenidos del yo y los residuos del recuerdo de percepciones visuales y en particular auditivas. Por eso la periferia perceptiva de la capa cortical puede ser excitada también desde el interior en una medida mucho mayor: ciertos procesos de pensamiento pueden hacerse conscientes, y ello requiere un dispositivo particular que distinga entre las dos posibilidades, la llamada prueba de *realidad*. La equiparación percepción-realidad (mundo exterior) ya no se mantiene. Los errores que ahora pueden producirse fácilmente —como sucede normalmente en el sueño— son llamados *alucinaciones*[59].

La función del lenguaje que Freud considera en este punto constituye una estabilización de procesos de conciencia por la vía de que el «interior» queda fijado en símbolos y adquiere existencia «externa». En razón de esta función ha sido posible superar los límites de las realizaciones de la inteligencia animal y el comportamiento adaptativo ha podido transformarse en actividad instrumental. Freud comparte el concepto «pragmatista» de pensamiento como actividad de comprobación, como «tanteo de la facultad motriz, con escaso gasto de energía»[60]. En medio de símbolos lingüísticos pueden ensayarse, esto es, calcularse, secuencias de acción alternativas. El lenguaje es así la base de las realizaciones del yo,

---

[59] *Ges. Werke*, cit., XVII, pág. 84.
[60] *Ges. Werke*, cit., XIV, pág. 14.

de las que depende su capacidad para efectuar la prueba de realidad. Por otro lado, en sentido estricto, la prueba de realidad sólo se hace necesaria cuando las necesidades están unidas de forma alucinatoria a anticipaciones lingüísticas de satisfacción, y quedan así canalizadas como necesidades determinadas culturalmente. Sólo en el medio del lenguaje queda articulado en forma de necesidades interpretadas el potencial pasional heredado de la historia natural, potencial plástico, predeterminado, ciertamente, en sentido libidinoso y agresivo, pero indefinido al haber quedado desconectado de la motilidad hereditaria. En el plano antropológico, las exigencias pulsionales están representadas por interpretaciones, es decir, por satisfacciones alucinatorias de deseos. Cuando las exigencias libidinales y agresivas excedentes resultan disfuncionales para la autoafirmación de los individuos y de la especie, chocan con la realidad. La instancia del yo, responsable de la prueba de realidad, hace previsibles estos conflictos; reconoce qué pulsiones, motivando ciertas acciones, podrían dar lugar a situaciones peligrosas y hacer inevitables conflictos externos. También el yo reconoce indirectamente tales pulsiones como peligros. Reacciona con la angustia y las técnicas de defensa correspondientes. En los casos en que el conflicto entre deseo y realidad no puede ser resuelto mediante intervenciones en la realidad sólo queda la huida. Pero cuando en el caso de un excedente constante de las fantasías del deseo sobre las posibilidades reales de satisfacción la situación normal no ofrece ninguna posibilidad de escape, la técnica defensiva de la angustia se separa de la realidad como fuente directa de peligro y se dirige contra las exigencias pulsionales identificadas como fuente indirecta de peligro.

> Parece claro, entonces, que el proceso de defensa es análogo a la huida por la que el yo se sustrae a un peligro que le amenaza desde fuera; representa exactamente un intento de huida de un peligro pulsional [61].

Esta tentativa de concebir el proceso interno de defensa sobre el modelo de la reacción de huida lleva a formulaciones que concuerdan de modo sorprendente con las perspectivas hermenéuticas del psicoanálisis: el yo en fuga que no puede sustraerse ya a una realidad exterior debe ocultarse de sí mismo. El texto mediante el cual el yo se comprende a sí mismo en su situación aparece depu-

[61] Ibid., págs. 176 y 84.

rado, o más bien censurado de todo lo que representa a las reivindicaciones pulsionales no deseadas. Queda negada la identidad de esa parte rechazada del psiquismo con el *self*, parte rechazada que queda reificada por el yo en una cosa neutra, en un *ello*. Y esto vale también para los representantes del *ello* al nivel de los conjuntos simbólicos depurados, es decir, para los síntomas:

> El proceso, convertido en un síntoma mediante la represión, mantiene ahora su existencia fuera de la organización del yo e independientemente de ella. Y no sólo él, también sus derivados gozan del mismo privilegio, por así decirlo, de extraterritorialidad; cada vez que entran en relación asociativa con partes de la organización del yo hay que preguntarse si no las arrastrarán hacia sí y de este modo se prolongarán a expensas del yo. Una analogía familiar para nosotros desde hace mucho tiempo considera el síntoma como un cuerpo extraño que provoca una incesante sucesión de estímulos y reacciones en el tejido en el que se encuentra. Sucede de vez en cuando que la batalla defensiva contra las pulsiones desagradables acaba con *la formación de síntomas*, esto es especialmente posible en la conversión histérica, pero por regla general el curso es otro; el primer acto de represión es seguido por una secuencia larga o interminable en que la lucha contra la moción pulsional encuentra su continuación en la lucha contra el síntoma [62].

La lucha defensiva secundaria contra los síntomas muestra que el proceso de fuga, con el que el yo se oculta a sí mismo, sustituye a un enemigo externo, con los derivados del ello neutralizados en forma de cuerpos extraños.

La fuga del yo ante sí mismo es *una operación realizada en y con el lenguaje;* de lo contrario no sería posible *anular hermenéuticamente el proceso de defensa mediante un análisis del lenguaje.* Freud ha tratado de explicar el acto de la represión en el marco lingüístico como una separación de las representaciones pulsionales del lenguaje como tal. En esa interpretación parte del supuesto de que

> la verdadera diferencia entre una representación (un pensamiento) inconsciente y una representación preconsciente consiste en esto: la primera se efectúa sobre un material cualquiera que permanece desconocido, mientras que la otra (preconsciente) estaría asociada a una representación verbal (...) la pregunta: ¿Cómo se convierte algo en consciente? Puede formularse de manera más adecuada así: ¿Cómo se convierte algo en preconsciente? Y la respuesta sería: mediante la asociación con las representaciones verbales correspondientes [63].

[62] Ibid., pág. 125.
[63] *Ges. Werke*, cit., XIII, pág. 247.

Ahora bien, la distinción entre representaciones verbales y representaciones sin símbolos es problemática, al igual que es insuficiente la hipótesis de un sustrato no lingüístico sobre el que estas representaciones desvinculadas del lenguaje podrían «efectuarse». Además, no se ve bien según qué reglas, si no han de ser *gramaticales,* habrían de asociarse las representaciones inconscientes con los residuos verbales. A mí me parece más plausible concebir el acto de represión como una expulsión de las interpretaciones mismas de las necesidades. El lenguaje desgramaticalizado y figurativamente comprimido del sueño ofrece puntos de apoyo para semejante *modelo de excomunión.* Este proceso sería la reproducción intrapsíquica de una categoría determinada de castigo, cuya eficacia era especialmente patente en épocas arcaicas: la expulsión, el aislamiento del delincuente del grupo social cuyo lenguaje comparte. *Al aislar ciertos símbolos de la comunicación pública* se impondría al mismo tiempo una *privatización de su contenido semántico* [64]. Sin embargo, subsiste todavía una conexión lógica entre el lenguaje deformado y el público mientras continúa siendo posible alguna traducción del dialecto privado —y en esto consiste precisamente el trabajo de análisis del lenguaje que lleva a cabo el terapeuta.

Las construcciones conceptuales del yo y del ello son fruto de una interpretación de las experiencias del analista con la «resistencia» del paciente. Freud ha concebido el proceso de defensa como la inversión de la reflexión, es decir, como el proceso análogo a la huida por la que el yo se oculta de sí mismo. El «ello» es de hecho el nombre para la parte del psiquismo exteriorizada mediante la defensa, mientras que el «yo» es la instancia que asume la tarea de la prueba de realidad y de la censura de las pulsiones. Esta distinción estructural parece coincidir con la distinción topológica en inconsciente y consciente (o bien preconsciente). Si el hacer consciente el inconsciente puede ser llamado reflexión, entonces el proceso contrario a la reflexión debe transformar lo consciente en inconsciente.

Ahora bien, la experiencia clínica misma de la que parten las construcciones del yo y el ello muestra que la actividad de la instancia defensiva no se desarrolla siempre de forma enteramente

[64] Este concepto de represión como una deformación del lenguaje ordinario en términos de un lenguaje privatizado ha sido desarrollado muy lúcidamente por Alfred LORENZER sobre la base del ejemplo freudiano de la fobia a los caballos del pequeño Hans. Cf. A. LORENZER, *Der Prozess des Verstehens in der psychoanalytischen Operation,* manuscrito.

consciente; al contrario, la mayoría de las veces se realiza de forma inconsciente. Esto obligó a introducir la categoría de «superego»:

> La señal objetiva de la resistencia es el agotamiento de sus asociaciones espontáneas o su alejamiento del tema tratado. El paciente mismo puede también reconocer subjetivamente la resistencia en la aparición en él de sensaciones penosas al aproximarse al tema. Pero este último signo puede fallar. Entonces comunicamos al paciente que su conducta nos revela que se encuentra en estado de resistencia, a lo cual replica que nada sabe de ella, advirtiendo tan sólo dificultad de producir nuevas asociaciones. Y como nuestra afirmación demuestra luego ser exacta, resulta, pues, que su resistencia era también inconsciente, tan inconsciente como lo reprimido que intentábamos hacer surgir en la conciencia. Hubiéramos debido, pues, plantearnos tiempo ha la interrogación siguiente: ¿De qué parte de su vida anímica proviene tal resistencia inconsciente? El principiante en psicoanálisis os responderá en seguida: Es la resistencia misma de lo inconsciente. Pero esta solución es tan equivocada como inútil. Si quiere decir que la resistencia emana de lo reprimido, habremos de rebatirla decididamente. Lo reprimido entraña más bien un impulso intensísimo a surgir en la conciencia. La resistencia no puede ser más que una manifestación del *yo*, el cual llevó a cabo en su día la represión y quiere ahora mantenerla. Así lo hemos creído ya desde un principio. Y desde que admitimos la existencia en el *yo* de una instancia especial que representa las exigencias restrictivas y prohibitivas *—el super-yo—*, podemos decir que la represión es obra de este *super-yo*, el cual la lleva a cabo por sí mismo o por medio del *yo*, obediente a sus mandatos [65].

A la adecuación inteligente a la realidad exterior, que pone al yo en condiciones de superar la prueba de la realidad, corresponde la *apropiación de roles sociales a través de la identificación con otros sujetos* que ante el niño representan las expectativas socialmente sancionadas. El superego se forma con la interiorización de estas expectativas sobre la base de la instauración en el yo de objetos de amor abandonados. Los residuos de elecciones objetuales abandonadas dan origen a la instancia de la conciencia moral, que aparece fijada en la estructura misma de la personalidad por las exigencias represivas de la sociedad contra las pretensiones pulsionales «excedentes», las cuales son causas de conflicto y, en consecuencia, identificadas como «peligrosas». El superego es la prolongación intrapsíquica de la autoridad social. El yo ejerce la función de censura de las pulsiones, por así decirlo, bajo el mecenazgo del superyo. Mientras actúe como órgano ejecutivo del superego, la

---

[65] *Ges. Werke*, cit., XV, págs. 74 y sigs.

defensa sigue siendo inconsciente. En eso estriba la diferencia entre la represión y el dominio consciente de las pulsiones. El yo dependiente del niño es, en cualquier caso, evidentemente demasiado débil para realizar con los propios medios acciones de defensa eficaces. Entonces se instaura en el individuo la instancia que obliga al yo a huir de sí mismo con la misma violencia objetiva con la que objetivamente, por otra parte, se le oponen —como resultado de la represión— los derivados del ello.

Parece que la interiorización de normas prohibitivas es un proceso del mismo orden que la *defensa* frente a motivos no deseados[66], lo que es fundamento de la afinidad del superyo con el ello: ambos son inconscientes. En efecto, los procesos de interiorización y defensa son complementarios: mientras que en un caso son suprimidas motivaciones de acción socialmente no deseadas, que en cuanto fantasías del deseo pertenecen sobre todo al yo, en el otro vienen impuestas desde el exterior a un yo que se resiste, motivaciones de acción socialmente deseadas. La interiorización es comparable al proceso de defensa, que también sustrae a la discusión imperativos que inicialmente están articulados lingüísticamente. Pero este obstáculo no está ligado a una deformación en términos de lenguaje privado. Freud subraya en este contexto que

> no es posible negar al superego (...) su origen acústico; pues es una parte del yo y permanece accesible a la conciencia mediante estas representaciones verbales (conceptos y abstracciones), pero la energía de fijación no le viene a los contenidos del superego de la percepción auditiva (por la enseñanza, la lectura), sino de fuentes radicadas en el ello[67].

Aparentemente tiene lugar una especie de sacralización de ciertas proposiciones mediante su conexión con motivos libidinosos de acción reprimidos. Así, los símbolos que expresan los imperativos del superego no es que sean sin más inaccesibles a la comunicación pública, pero sí que, en calidad de proposiciones fundamentales investidas por la libido, están inmunizados contra las objeciones críticas. Esta es la razón de la debilidad del yo, encargada de probar la realidad frente a la autoridad de un superego imperativo, con el

[66] Partiendo del estudio de la melancolía, Freud entiende la interiorización como el mecanismo a través del cual un objeto de amor abandonado «se erige de nuevo en el interior»; así, una identificación puede durar, aunque la posesión del objeto tenga que cesar. El modelo de la interiorización es la instauración en el interior de los objetos parentales abandonados, que unida a la solución normal de la situación edípica «erige» al superego.

[67] *Ges. Werke*, cit., XIII, pág. 282.

cual, sin embargo, permanece ligado sobre la base de un lenguaje común no mutilado.

La derivación del modelo estructural a partir de la experiencia de la situación analítica aúna las tres categorías de yo, ello, superego al sentido específico de una comunicación en la que entran médico y paciente con el propósito de poner en marcha un proceso de clarificación racional y de llevar al enfermo a autorreflexión. No tiene sentido, por tanto, describir a su vez esa misma conexión, a la que debemos remitirnos para la explicación del yo, del ello, del superego, con la ayuda del modelo estructural introducido de esa forma. Y, sin embargo, es eso lo que hace Freud; el trabajo de esclarecimiento que lleva a cabo el médico lo interpreta valiéndose de la expresión teórica del modelo estructural. Con esto la comunicación, que inicialmente ha sido descrita desde el punto de vista de la técnica analítica, parece ahora ser concebida teóricamente.

Pero, en realidad, la exposición teórica no contiene ningún elemento que lleve más allá de la descripción que se ha hecho de la técnica. *El lenguaje de la teoría es más pobre que el lenguaje en el que la técnica ha sido descrita.* Esto vale precisamente para las expresiones que se refieren al sentido específico del psicoanálisis. Se nos dice que lo que se ha convertido en inconsciente vuelve a la consciencia, que es de nuevo asignado al yo, que las pulsiones reprimidas son detectadas y criticadas, que el *self* escindido no puede realizar ninguna síntesis, etc.[68] Pero en el modelo estructural la instancia del yo no está ya dotada de la capacidad que invocan aquellas expresiones; el yo ejerce las funciones de la adaptación inteligente y de la censura pulsional, pero falta la realización específica de la cual la de defensa es sólo el negativo: la autorreflexión.

Freud distingue muy bien entre desplazamiento como proceso primario y sublimación, que es un desplazamiento bajo el control del yo. De manera análoga distingue entre defensa como reacción inconsciente y dominio racional de las pulsiones: ésta es una defensa no sólo por mediación del yo, sino bajo el control del yo. Pero el movimiento de reflexión que transforma una situación en otra, el esfuerzo particularmente emancipatorio de la crítica que transforma la situación patológica de la compulsión y el autoengaño en situación de conflicto superado y de reconciliación con el lenguaje excomulgado, este movimiento no figura en el plano me-

[68] *Ges. Werke,* cit., XVII, págs. 106 y sigs.

tapsicológico entre las funciones del yo. Es curioso que el modelo estructural niegue que sus propias categorías tengan su origen en un proceso de esclarecimiento racional.

11. La pseudocomprensión cientifista de la metapsicología. Sobre la lógica de las interpretaciones generales

En su *Autobiografía,* Freud confiesa que su interés científico, ya en los años juveniles, estaba dirigido más «a las relaciones humanas que a los objetos naturales»; ni entonces ni con posterioridad siente atracción por la posición y la actividad del médico. Con todo, de estudiante encuentra «paz y plena satisfacción» en la fisiología. Trabaja durante seis años en el laboratorio de Ernst Brücke sobre problemas de histología del sistema nervioso [69]. Esta dualidad de intereses puede haber contribuido a que Freud fundase de hecho una nueva *ciencia del hombre,* pero que en ella siguiese viendo una ciencia natural. Además, los modelos determinantes para la formulación de su teoría los toma Freud de la neurofisiología, en la que había aprendido a tratar cuestiones antropológicas importantes con métodos de la medicina y de las ciencias naturales. Freud no ha dudado jamás de que la psicología fuese una ciencia natural [70]. Los procesos psíquicos pueden ser convertidos en objetos de investigación del mismo modo que los acontecimientos naturales observables [71]. Las construcciones conceptuales no tienen en la psicología una función distinta de la que poseen en una ciencia natural; el físico no da información alguna sobre la esencia de la electricidad, pero utiliza la electricidad como el psicólogo usa «la pulsión», es decir, como un concepto técnico [72]. El psicoanálisis ha hecho una ciencia de la psicología:

> Admitiendo la existencia de un aparato psíquico extendido especialmente adaptado a su papel, desarrollado por las necesidades de la existencia, que sólo en un punto determinado, en ciertas condiciones, produce los fenómenos de la conciencia, nos es posible asentar a la psicología sobre un fundamento análogo al de cualquier otra ciencia natural, como, por ejemplo, la física [73].

[69] *Ges. Werke,* cit., XIX, págs. 34 y sigs.
[70] *Was sollte sie denn sonst sein?,* en *op. cit.,* XVII, pág. 143.
[71] *Ges. Werke,* cit., XV, pág. 171.
[72] *Ges. Werke,* cit., XVII, pág. 142.
[73] Ibid., pág. 126.

Freud no teme las consecuencias de esa asimilación del psicoanálisis con las ciencias naturales. Considera posible, en principio, que un día la aplicación terapéutica del psicoanálisis puede ser sustituida por la aplicación farmacológica de la Bioquímica. La aplicación del psicoanálisis como ciencia natural sugiere el modelo de la explotación técnica de informaciones científicas. Si el análisis se presenta sólo *aparentemente* como una interpretación de textos y *de hecho* conduce a la posibilidad de una manipulación técnica del aparato psíquico, entonces no es sorprendente la idea de que la influencia psicológica puede ser sustituida algún día, de forma más eficaz, por técnicas de tratamiento somático:

> El futuro puede enseñar a actuar directamente sobre las magnitudes energéticas y su distribución en el aparato psíquico con la ayuda de ciertas materias químicas (...), por el momento no tenemos a disposición nada mejor que la técnica psicoanalítica [74].

Esta afirmación muestra ya que la concepción tecnológica del análisis es compatible sólo con una teoría que se desvincula del marco categorial de la autorreflexión y sustituye el modelo estructural ajustado a los procesos de formación por un *modelo de distribución energético*. Mientras la teoría, según su sentido, siga estando referida a la reconstrucción de un fragmento perdido de la biografía, y por tanto a la autorreflexión, su uso será necesariamente *práctico*. Tal teoría provoca la reorganización de la comprensión, estructurada sobre el lenguaje ordinario y orientadora de la acción, que los individuos socializados tienen de sí mismos. Pero en este rol el psicoanálisis no puede ser sustituido nunca por tecnologías derivadas de otras teorías científicas experimentales en sentido estricto. De hecho, la psicofarmacología entraña modificaciones de la conciencia sólo en la medida en que dispone de las funciones del organismo humano igual que de procesos naturales objetivados. La experiencia de la reflexión, inducida a través de la clarificación consciente, es, en cambio, el acto a través del cual el sujeto se desvincula precisamente de una situación en la cual se había convertido en objeto. Y esto es algo que únicamente puede hacer el sujeto mismo: para ello no puede haber ningún sucedáneo, y en consecuencia tampoco una tecnología, si la técnica sirve para dispensar al sujeto de alguna de sus funciones.

---

[74] Ibid., pág. 108.

Partiendo de los modelos de movimiento vehiculados por neuronas, corrientes en la neurofisiología contemporánea, Freud ha bosquejado en sus primeros análisis una psicología que abandonaría muy pronto [75]. Freud esperaba entonces poder fundamentar la psicología de forma inmediata como una ciencia natural, es decir, como parte especial de una fisiología del cerebro construida a su vez según el modelo de la mecánica. Esa psicología habría de presentar «los procesos psíquicos como estados determinados cuantitativamente de partes materiales susceptibles de especificación» [76]. Categorías como tensión, descarga, excitación e inhibición se refieren a la distribución de la energía en el sistema nervioso y a los movimientos de las neuronas concebidos según la mecánica de los cuerpos sólidos. Freud abandonó este *programa fisicalista* en beneficio de un planteamiento psicológico en sentido estricto, que, por otra parte, conserva el lenguaje neurofisiológico, pero hace accesible sus predicados de base a una tácita *reinterpretación mentalista.* La energía se convierte en energía pulsional, sobre cuyo sustrato somático no se pueden hacer precisiones. Inhibición y descarga de las reservas de energía y el mecanismo de su distribución funcionarán según el modelo de un sistema extenso en sentido espacial, pero más tarde se renuncia a su localización:

> La idea así presentada es la de una *localidad psíquica.* Descuidemos completamente el hecho de que el aparato psíquico del que se trata aquí es conocido también como aparato anatómico y evitemos cuidadosamente la tentación de determinar la localidad psíquica como algo anatómico. Permanezcamos en el campo psicológico. Propongo simplemente seguir la sugerencia de imaginarnos el instrumento que sirve para las realizaciones psíquicas más o menos como un microscopio compuesto, un aparato fotográfico y cosas por el estilo. La localidad psíquica corresponde entonces a un punto dentro del aparato en el que se forma la imagen. En el caso del microscopio y el telescopio, se sabe que son en parte puntos ideales, zonas en que no está situado ningún elemento del aparato. Considero superfluo excusarse por las imperfecciones de ésta y de todas las demás imágenes semejantes. Las empleo para hacer comprender la complejidad de la realización psíquica, descomponiéndola y asignando sus elementos en partes individuales constitutivas del aparato [77].

[75] Las tres partes que FREUDD envió a Fliess en octubre de 1895 han sido publicadas en 1950 en apéndice al volumen de las cartas *Aus den Anfängen der Psychoanalyse;* E. JONES, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud,* vol. I, Bern, 1960, págs. 438 y sigs.

[76] Cf. ibid., pág. 444.

[77] *Ges. Werke,* cit., II/III, pág. 541.

Nos imaginamos, pues, al aparato psíquico como un instrumento compuesto cuyas partes constitutivas llamaremos *instancias* o, para mayor claridad, *sistemas*. No esperamos que estos sistemas estén recíprocamente en una relación espacial constante, aproximadamente como los sistemas de lentes telescópicos están uno en relación de otro. En rigor, no tenemos necesidad de adelantar la hipótesis de que los sistemas psíquicos están dispuestos realmente en un orden espacial. Es suficiente, una vez establecida una sucesión, que en ciertos procesos psíquicos los sistemas aparezcan recorridos por la excitación según una determinada secuencia temporal [78].

Freud establece algunas coordinaciones elementales entre las experiencias subjetivas y los movimientos de energía representados objetivamente. El displacer resulta de una acumulación de excitaciones, donde la intensidad de la excitación debe ser proporcional a una cantidad de energía; y viceversa, el placer nace con la descarga de energía acumulada, por tanto, a través de una disminución de la excitación. Los movimientos del aparato están regulados por la tendencia a evitar la acumulación de excitaciones [79]. Esta coordinación de expresiones mentalistas (como pulsión, excitación, displacer, placer, deseo) con procesos fiscalistas (como magnitud de energía, tensión y descarga de energía, y —como propiedad del sistema— la tendencia de hacer correr la energía) es suficiente para desvincular del sistema de referencia de la autorreflexión a las categorías de consciente e inconsciente obtenidas inicialmente de la comunicación entre médico y paciente, y para transferirlas al modelo de distribución de energía:

El primer acto del deseo debió ser una catexis alucinatoria del recuerdo de la satisfacción. Pero esta alucinación, si bien debía ser mantenida hasta el agotamiento, se mostró incapaz de provocar el cese de la necesidad, y por tanto el placer conectado con la satisfacción. Se hace así necesaria una segunda actividad —la actividad de un segundo sistema, según nuestra expresión— que no permitiese que la catexis mnésica procediese hasta la percepción y encadenara a partir de ahí las fuerzas psíquicas; pero que, en cambio, desviase la excitación proveniente del estímulo de la necesidad por un camino indirecto, que por último modificase, mediante la motilidad voluntaria, el mundo externo de forma tal que pudiese verificar la percepción real del objeto de la satisfacción. Hemos conducido el esquema del aparato psíquico hasta este punto; los dos sistemas son el embrión de lo que hemos descrito como *inconsciente* y *preconsciente* en el aparato completamente acabado [80].

[78] Ibid., pág. 542.
[79] Ibid., pág. 604.
[80] Ibid., pág. 604.

Junto con Breuer, Freud había publicado en 1895 los *Estudios sobre la histeria.* Aquí ciertos fenómenos patológicos eran ya explicados según el modelo desarrollado después. Bajo la hipnosis, la paciente de Breuer había permitido observar que sus síntomas estaban en relación con escenas que se remontaban a escenas pasadas de su vida durante las cuales había podido reprimir fuertes excitaciones. Estas podrían ser interpretadas como cantidades de energía desplazables a las que se obstaculizaban los canales normales de descarga y, por consiguiente, debían ser utilizadas de forma anormal. Desde el punto de vista psicológico, el síntoma nace de un estancamiento y una acumulación de la excitación; se puede representar esto en el modelo como consecuencia, asimismo, de la conversión de una cantidad de energía obstaculizada en su fluir. El procedimiento terapéutico adoptado por Breuer debía tener por finalidad «conducir la carga afectiva desviada por caminos equivocados y estancada, por así decirlo, en ellos, hacia las vías normales mediante las que pudiese llegar a la abreacción» [81]. Freud había reconocido las desventajas de la hipnosis e introducido en su lugar la técnica de la libre asociación. La «regla analítica fundamental» formula las condiciones de un espacio libre de represión en el cual la «situación de peligro», es decir, la presión de las sanciones sociales, es abolida, en la medida de lo posible, a lo largo del período de la duración de la comunicación entre médico y paciente.

El paso de la vieja técnica a la nueva es esencial. Este no resulta de consideraciones de utilidad terapéutica, sino de la convicción fundamental de que el recuerdo del paciente (que se sabe fecundo terapéuticamente) debe llevar a la adquisición consciente de un fragmento reprimido de la propia biografía —la liberación del inconsciente por la hipnosis no puede infringir definitivamente los límites del recuerdo, ya que se limita a manipular los procesos de la conciencia sin entregarlos a la responsabilidad *del sujeto mismo.* Freud rechaza la técnica de Breuer porque el psicoanálisis *no es un proceso natural controlado,* sino que a nivel de la intersubjetividad establecida entre médico y paciente en el medio del lenguaje ordinario constituye un movimiento de la autorreflexión. Es lo que desarrolla Freud, sobre todo en el ensayo mencionado sobre *Recuerdo, repetición* y *elaboración.* Sin embargo, al final de ese mismo ensayo concibe el movimiento de la autorreflexión,

[81] *Ges. Werke,* cit., XIV, págs. 46 y sigs.

inducido por las condiciones de la regla analítica fundamental, según el viejo modelo de Breuer, es decir, del recuerdo como abreacción:

> Esta elaboración de las resistencias puede convertirse en la práctica en una tarea gravosa para los analizados y en una prueba de paciencia para el médico. Sin embargo, en esta parte del trabajo es la que produce las modificaciones mayores sobre los pacientes y la que distingue el tratamiento analítico de todo tratamiento mediante sugestión. Desde el punto de vista teórico, se la puede equiparar a la abreacción de las cargas de afectividad inmovilizadas por la represión, sin la cual el tratamiento hipnótico sería ineficaz [82].

Dado que adopta desde el principio una autocomprensión cientifista, Freud sucumbe a un objetivismo que, desde el estadio de la autorreflexión vuelve sin mediación al positivismo contemporáneo del tipo de Mach y asume por esta razón una forma particularmente cruda. Independientemente de la biografía de la obra, se puede reconstruir el error metodológico freudiano aproximadamente del modo siguiente. Las categorías fundamentales de la nueva disciplina, las construcciones conceptuales, las hipótesis sobre los complejos funcionales del aparato psíquico y sobre los mecanismos de la génesis de los síntomas, así como de las disoluciones de las compulsiones patológicas —este marco metapsicológico es desarrollado inicialmente a partir de experiencias de la situación analítica y de la interpretación de los sueños—. Esta constatación posee un significado metodológico y no un sentido únicamente válido en términos de la psicología de la investigación. En efecto, esas categorías y esos complejos no sólo han sido *descubiertos* en determinadas condiciones de una comunicación específicamente protegida, sino que no pueden ser *explicados* independientemente de ellas; las condiciones de esta comunicación son, pues, las condiciones de la posibilidad del conocimiento analítico para ambos interlocutores, lo mismo para el médico y para el paciente. Quizá Freud tenía en la mente esta implicación cuando calificó de «título de honor del trabajo analítico que investigación y tratamiento coincidan en él» [83]. Pero si el marco categorial del psicoanálisis, como hemos demostrado a propósito del modelo estructural, está unido desde el punto de vista de la lógica de esta ciencia a los presupuestos de una interpretación de textos mutilados y deformados con los que

---

[82] *Ges. Werke*, cit., X, pág. 380.
[83] *Ges. Werke*, cit., VIII, pág. 380.

los autores se engañan sobre sí mismos, entonces incluso la formación de la teoría queda situada en el contexto de la autorreflexión.

Una alternativa sólo la ofrece el intento de reformular las hipótesis psicoanalíticas en el marco categorial de una ciencia experimental en sentido estricto. Así, ciertos teoremas han sido reformulados en el marco de la psicología del aprendizaje en sentido behaviorista, y por tanto sometidos a los procedimientos habituales de verificación. Más ambicioso es el intento de reconstruir como sistema autorregulado, con los medios del reciente funcionalismo, el modelo de la personalidad desarrollado en términos de psicología del yo y fundado en la dinámica pulsional. En ambos casos el nuevo marco teórico permite convertir los conceptos en operacionales; en ambos casos se requiere una verificación de las hipótesis en condiciones experimentales. Freud ha supuesto que su *metapsicología,* que desvincula el *modelo estructural* de la base de la comunicación entre médico y paciente para unirlo, en cambio, por vía de definiciones, con el *modelo de distribución de la energía,* representa una formulación rigurosa desde el punto de vista experimental.

Es cierto que mantiene siempre una actitud ambivalente frente a la metapsicología, de la que alguna vez habla incluso como de una «bruja», para defenderse de la tendencia inquietantemente especulativa que le es propia [84]. Esta ambivalencia también es posible que ocultara una ligera duda sobre el *status* de esta ciencia, *status* que él mismo defendía con tanta insistencia. Freud no se ha dado cuenta de que la psicología, en la medida en que se entiende a sí misma como ciencia experimental en sentido estricto, no puede darse por satisfecha con una terminología fisicalista que no conduzca a hipótesis operacionales. El modelo de distribución de la energía produce solamente la *apariencia* de que los enunciados psicoanalíticos se refieren a transformaciones de energía mensurables. Pero si uno solo de los enunciados referidos a las relaciones cuantitativas, deducidos según el punto de vista de la economía de las pulsiones, ha sido jamás verificado experimentalmente. El modelo del aparato psíquico es concebido de forma tal que a nivel lingüístico queda sugerida la observabilidad de los acontecimientos a los que hacen referencia los enunciados de la metapsicología; tal observabilidad ni se cumple de hecho ni puede cumplirse.

[84] *Ges. Werke,* cit., XVI, pág. 69.

Tal vez no estuviese claro para Freud el alcance metodológico de esta limitación, en cuanto que ha considerado la situación analítico-dialógica como una situación de carácter cuasi-experimental y ha concebido, en consecuencia, la base de la experiencia clínica como un sustituto suficiente de la verificación experimental. A la objeción de que el psicoanálisis no admite ninguna demostración experimental responde señalando que tampoco la astronomía hace experimentos con los cuerpos celestes, sino que se limita a su observación [85]. La diferencia específica entre la observación astronómica y el diálogo analítico estriba, sin embargo, en que en la primera la selección cuasi-experimental de las condiciones de partida permite una observación controlada de acontecimientos previstos, mientras que en la segunda falta el plano de control de los resultados de la actividad instrumental [86], que aparece sustituido por el plano del entendimiento intersubjetivo sobre el sentido de símbolos incomprensibles. Que, con todo, Freud se obstine en ver el diálogo analítico como la única base experimental no sólo para el desarrollo de la metapsicología, sino también por la validez de la teoría, revela, por otra parte, una conciencia del *status* real de esta ciencia. Freud presentía, sin duda, que la realización coherente del programa de una psicología «como ciencia natural», o incluso sólo como ciencia rigurosa del comportamiento, debería sacrificar precisamente *aquella* intención a la que el psicoanálisis debe su existencia: la intención de esclarecimiento consciente, según el cual del Ello debe nacer el Yo. Sin embargo, Freud no abandona ese programa; no concibe a la metapsicología como lo único que ésta puede ser en el sistema de referencia de la autorreflexión: como una *interpretación general* de los procesos de formación.

Tendría sentido reservar el nombre de metapsicología para aquellas hipótesis de base que se refieren a la conexión patológica de lenguaje ordinario e interacción que pueden presentarse en un modelo estructural fundado en una teoría del lenguaje. No se trata con eso de una teoría empírica, sino más bien de una metateoría, o mejor de una *metahermenéutica* que esclarece las condiciones de posibilidad del conocimiento psicoanalítico. La metapsicología desarrolla la *lógica de la interpretación en el contexto del diálogo analítico*. Queda entonces en el mismo plano que la metodología de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Al igual que éstas,

85 *Ges. Werke*, cit., XV, pág. 23.

86 O cuasi-actividad: la elección es el sustituto de la manipulación efectiva de las condiciones de partida.

refleja el marco trascendental del conocimiento analítico como contexto objetivo de procesos de investigación organizados, y en este caso, también al mismo tiempo, procesos de autoinvestigación. Al nivel de la autorreflexión no puede existir, por supuesto, a diferencia de lo que sucede en la lógica de la ciencia de la naturaleza y del espíritu, una metodología separada de los contenidos materiales, porque la estructura del contexto cognoscitivo coincide con la del objeto del conocimiento. Concebir la situación transferencial como condición del conocimiento posible significa al mismo tiempo aprehender una conexión patológica. A causa de este contenido material las proposiciones teóricas, que nosotros querríamos reservar a la metapsicología, no son reconocidas como proposiciones metateoréticas y ni siquiera diferenciadas de las interpretaciones empíricamente significativas de los procesos de formación desviantes. Sin embargo, existe una diferencia de nivel metodológico: las interpretaciones generales, al igual que sucede con las teorías de las ciencias experimentales, resultan directamente accesibles, aunque sobre bases experimentales diversas, a la comprobación empírica, mientras que los enunciados metahermenéuticos relativos a la actividad comunicativa, a la deformación del lenguaje y a la patología del comportamiento provienen de una reflexión ulterior sobre las condiciones del conocimiento psicoanalítico posible, y sólo indirectamente pueden ser confirmadas o desmentidas, en el éxito, por así decirlo, de toda una categoría de procesos de investigación.

Al nivel de su propia autorreflexión, la metodología de las ciencias de la naturaleza puede descubrir una conexión específica entre lenguaje y actividad instrumental, la metodología de las ciencias del espíritu entre lenguaje e interacción, y reconocerla como conexión objetiva y determinarla en su papel trascendental. La metapsicología trata de una conexión igualmente fundamental: de la existente entre *deformación del lenguaje y patología del comportamiento*. De este modo presupone una teoría del lenguaje ordinario cuya tarea es dilucidar la validez intersubjetiva de los símbolos y la mediación lingüística de interacciones sobre la base del reconocimiento recíproco, así como también hacer comprensible como proceso de individuación la ejercitación socializadora en la gramática de los juegos de lenguaje. Dado que, según esta teoría, la estructura del lenguaje determina por igual lenguaje y praxis vital, también los motivos de la acción son concebidos como necesidades interpretadas lingüísticamente, de modo que las motivacio-

nes no representan impulsos que empujan «de atrás», sino intenciones subjetivamente orientadas, mediadas simbólicamente y a la vez entrelazadas recíprocamente.

Es tarea de la metapsicología demostrar este caso normal como caso límite de una estructura motivacional que depende a la vez de interpretaciones de necesidades comunicadas públicamente y de las reprimidas y privatizadas. Los *símbolos aislados* y los *motivos rechazados* despliegan su poder sobre la cabeza de los sujetos y requieren satisfacciones y simbolizaciones sustitutivas. De esta forma deforman el texto de la expresión lingüística cotidiana y se hacen notar como perturbación de las interacciones habituales mediante coacciones y engaños y por su incapacidad para corresponder a las expectativas socialmente obligatorias. Ante las motivaciones conscientes, las motivaciones inconscientes adquieren, en consecuencia, un carácter de «impulsión desde atrás», y dado que los potenciales de pulsión, tanto los que resultan integrados en el sistema social de la autoconservación colectiva como aquellos no absorbidos en él, sino más bien reprimidos, permiten reconocer tendencias libidinosas y agresivas, parece ineludible una teoría de las pulsiones, que debe guardarse, sin embargo, de un falso objetivismo. Ya el concepto de instinto *(Instinkt),* aplicado habitualmente al comportamiento animal, ha sido obtenido por negación a partir de la precomprensión de un mundo humano, por restringido que sea, pero interpretado por el lenguaje ordinario: dicho llanamente, a partir de las situaciones de hambre, amor y odio. Esta vinculación con estructuras de sentido del mundo de la vida, por elementales que puedan ser, tampoco la pierde el concepto de pulsión *(Trieb)* retrasplantado del ámbito animal al hombre. Son las intenciones ocultas y desviadas las que resultan transformadas por motivos conscientes en causas y someten la actividad comunicativa a la causalidad de condiciones naturales. Es una *causalidad del destino* y no de la *naturaleza,* porque ejerce su dominio a través de los medios simbólicos del espíritu y solamente por esta razón también puede ser domeñada mediante la fuerza de la reflexión.

Los trabajos de Alfred Lorenzer [87], que concibe el análisis de los procesos de la dinámica pulsional como análisis de lenguaje en el sentido de una hermenéutica de lo profundo, nos sitúan en condiciones de entender más exactamente los mecanismos decisivos de la patología del lenguaje, de la deformación de estructuras

[87] A. Lorenzer, *Der Prozess des Verstehens,* cit.

internas de la acción y del lenguaje y de su disolución analítica. El análisis del lenguaje que descifra en los síntomas motivos inconscientes, al igual que descifra el sentido reprimido por la censura a partir de los pasajes deformados, de los puntos de ruptura de un texto, sobrepasa la dimensión del sentido subjetivo de la actividad intencional. Sale del lenguaje en la medida en que éste sirve para la comunicación y penetra en aquel estrato simbólico en el que los sujetos se *engañan* sobre sí mismos a través del lenguaje y al mismo tiempo *se traicionan* en él. Por eso, el análisis se centra en los contextos causales que surgen cuando el lenguaje, cuando por represión queda segregado de la comunicación pública, reacciona con una coacción complementaria y somete tanto a la conciencia como a la actividad comunicativa al poder de una segunda naturaleza. Los eslabones finales son, por lo general, experiencias de la realidad, perpetuadas por el efecto de una compulsión a la reptición, y modos anormales de comportamiento, por otra. El proceso de defensa originario tiene lugar en una situación de conflicto infantil como huida frente a un interlocutor superior. Sustrae la comunicación pública a la interpretación lingüística del motivo de acción rechazado. Así, queda intacta la textura gramatical del lenguaje público, pero son privatizadas ciertas partes de su contenido semántico. La formación de un síntoma es el sustituto de un símbolo, símbolo que ostenta ahora una función modificada. El símbolo aislado no está completamente al margen de la conexión con el lenguaje público; pero la conexión gramatical se ha convertido de alguna manera en subterránea. Deriva su poder de que perturba la lógica del uso público del lenguaje a través de identificaciones semánticamente falsas. El símbolo reprimido está unido al plano del texto público según reglas objetivamente comprensivas, *resultantes* de las circunstancias contingentes de la biografía, pero no según las reglas *reconocidas* intersubjetivamente. Por tanto, el enmascaramiento del sentido en el síntoma y la perturbación correspondiente de la interacción no son inicialmente comprensibles ni para los demás ni para el sujeto mismo. Se hace comprensible sobre el plano de una intersubjetividad que debe producirse entre el sujeto en calidad de *yo* y el sujeto en calidad de *ello,* cuando médico y paciente rompen juntos de forma reflexiva las barreras de la comunicación. Esto viene facilitado por la situación de transferencia, dado que la acción inconsciente corre en el vacío frente al médico, de modo que el conflicto repetido repercute sobre el enfermo y puede ser reconocido en su carácter com-

pulsivo con la ayuda del intérprete analista, ser puesto en relación con las escenas repetitivas fuera del análisis y finalmente ser reconducido a la escena inicial. Esta reconstrucción disuelve falsas identificaciones de expresiones pertenecientes al lenguaje público con significaciones propias del lenguaje privado, y permite hacer comprensible la conexión gramatical oculta entre símbolos lingüísticos. Esta conexión *gramatical* por su naturaleza, se presenta según su apariencia fenoménica como una conexión *causal* entre acontecimientos empíricos y caracteres cristalizados de la personalidad [88]. La autorreflexión la suprime y hace desaparecer tanto la deformación que representa el lenguaje privado como la satisfacción sustitutiva sintomática de los motivos de acción reprimidos, ahora accesibles al control consciente.

El modelo de las tres instancias, yo, ello y superego, permite una exposición sistemática de la estructura de la deformación del lenguaje y de la patología del comportamiento. En este modelo se pueden organizar los enunciados metahermenéuticos que esclarecen el marco metodológico en el que pueden ser desarrolladas las interpretaciones de contenido empírico de procesos de formación. Esas *interpretaciones generales* deben ser, sin embargo, diferenciadas del *marco metapsicológico*. Se trata de interpretaciones del desarrollo infantil (sobre el origen de las motivaciones básicas y la formación de las funciones del yo) y sirven como fondo narrativo, que debe ser situado en la base de la historia biográfica como esquema de interpretación de todo acontecimiento individual, para que pueda ser encontrada la escena originaria del conflicto no resuelto. Los mecanismos de aprendizaje que tiene en cuenta Freud (elección del objeto, identificación con el modelo, introyección de objetos de amor abandonado) hacen comprensible la dinámica del nacimiento de estructuras del yo sobre el plano de la interacción mediada por los símbolos. Los mecanismos de defensa intervienen en este proceso en la medida en que las normas sociales, encarnadas en las expectativas de las personas primarias de referencia, confrontan el yo infantil con un poder intolerable, lo obligan a la huida frente sí mismo y a la objetivación de sí mismo en el ello. El proceso de formación del niño viene determinado por problemas cuya solución condiciona en qué medida el proceso de socialización ulterior viene gravado por la hipoteca de conflictos no resueltos

[88] La separación entre motivo y causa trazada por A. C. MacIntyre (*Das Unbewusste*, Frankfurt am Main, 1968, págs. 82 y sigs.) hace irreconocible esta conexión.

y funciones restringidas del yo, y es conducido así, a través de una situación inicial predeterminada, a una acumulación de errores, compulsiones y frustraciones (como, asimismo, de fracaso), o si a la inversa, se hace posible un desarrollo relativo de la identidad del yo.

Las interpretaciones generales de Freud comprenden hipótesis relativas a diversos modelos de interacción entre el niño y sus personas primarias de referencia, a los conflictos correspondientes y forma de superación de esos conflictos y a las estructuras de la personalidad resultantes al final del proceso infantil de socialización, que representan, a su vez, los potenciales para la ulterior biografía y permiten pronósticos condicionales. Dado que los procesos de aprendizaje se realizan por los canales de la acción comunicativa, la *teoría* puede asumir la forma de un *relato* que presenta narrativamente el desarrollo psicodinámico del niño como el curso de una acción: con una distribución típica de papeles, sucesión de conflictos básicos, modelos recurrentes de interacción, con peligros, crisis, soluciones, con triunfos y derrotas. Ya que por otra parte, desde la perspectiva de la metapsicología, los conflictos son concebidos desde el punto de vista de la defensa y las estructuras de la personalidad según las relaciones de yo, ello y superego, esa historia es representada esquemáticamente como un proceso de formación que progresa por los estadios de la autoobjetivación y tiene su *telos* en la autoconciencia de una biografía reflexivamente asumida.

Tan sólo la presuposición de la metapsicología permite una *generalización sistemática* de lo que, de lo contrario, se quedaría en mero relato. La metapsicología ofrece una serie de categorías y de hipótesis fundamentales que se extiende a relaciones entre la deformación del lenguaje y la patología del comportamiento en general. Las interpretaciones generales desarrolladas en este marco son el resultado de experiencias múltiples y repetidas: han sido obtenidas según el procedimiento elástico de las anticipaciones hermenéuticas circularmente confirmadas. Pero incluso esa experiencia dependía ya de una *anticipación general del esquema de procesos de formación perturbados*. Además, apenas una interpretación pretende el estatuto de interpretación general, se sustrae al método hermenéutico de la corrección progresiva de la precomprensión del texto. La interpretación general resulta «constatada», a diferencia de lo que ocurre con la anticipación hermenéutica del filólogo, y debe ser confirmada como una teoría general por los

pronósticos deducidos. Si el psicoanálisis ofrece un fondo de narración sobre el cual los procesos de formación interrumpidos pueden ser integrados en una historia completa, las predicciones obtenidas con su ayuda sirven para la reconstrucción del pasado; pero son también hipótesis que pueden fallar.

Una interpretación general determina los procesos de formación como una sucesión regular de estados del sistema, según las condiciones de partida. Las variables genéticas significativas de la historia genética pueden ser analizadas con la vista puesta en el sistema en su conjunto. El contexto objetivo intencional de la historia biográfica, accesible solamente por autorreflexión, no es ciertamente funcionalista en el sentido habitual. Los acontecimientos elementales son escenas de un drama, no aparecen bajo el punto de vista instrumental de la organización racional de los medios respecto al fin, o del comportamiento adaptativo. La trama funcional es interpretada según el *modelo escénico:* los acontecimientos elementales se presentan como partes de un conjunto de interacciones a través de las cuales viene realizado un «sentido». Este sentido no lo podemos equiparar con los fines realizados a través de los medios, según el *modelo del trabajo artesanal.* No se trata de una categoría de sentido obtenida del ámbito funcional de la actividad instrumental, como, por ejemplo, el mantenimiento de un estado del sistema en condiciones externas variables. Se trata de un sentido que, aunque no aparezca entendido como tal, se establece a través de la actividad comunicativa y se articula a través de la reflexión como experiencia de la vida. Así, el «sentido» se desvela en el curso de un drama. En nuestro propio proceso de formación somos ciertamente espectadores y críticos a la vez. Al final, el sentido del proceso mismo tiene que poder sernos críticamente consciente a nosotros, que estamos envueltos en el drama de nuestra propia biografía; el sujeto tiene también que poder contar su propia historia y haber comprendido las inhibiciones por el camino de la autorreflexión. El estado final de un proceso de formación es, pues, alcanzado solamente, cuando el sujeto toma conciencia de sus identificaciones y alienaciones, de las objetivaciones que le han sido impuestas y de los procesos de reflexión que ha logrado consumar, viéndolas como los caminos a través de los cuales se ha constituido.

Tan sólo el relato del desarrollo infantil, *metapsicológicamente fundado y sistemáticamente generalizado,* con sus variantes evolutivas típicas, pone al médico en condiciones de combinar en el

diálogo analítico las informaciones fragmentarias obtenidas, de tal modo que puede reconstruir las lagunas del recuerdo y anticipar hipotéticamente la experiencia de la reflexión de la que el paciente es inicialmente incapaz. Hace propuestas de interpretación para una historia que el paciente no puede relatar; pero que, con todo, pueden ser verificadas de hecho solamente si el paciente las acepta y cuenta con su ayuda su propia historia. La interpretación de un caso resulta exacta solamente si permite la prosecución de un proceso de formación interrumpido.

Las interpretaciones generales ostentan una posición particular entre el sujeto que investiga y el ámbito del objeto investigado. Mientras que las teorías contienen enunciados sobre un ámbito objetual al que ellas, *en cuanto* enunciados, siguen siendo externas, la validez de las interpretaciones generales depende precisamente de que los enunciados relativos al ámbito objetual son aplicados a sí mismos por los propios «objetos», o sea, por las personas interesadas. Las informaciones científicas habituales tienen sentido sólo para los participantes en el proceso de investigación y después, para aquellos que utilizan estas informaciones; en ambos casos la validez de las informaciones se mide únicamente por su carácter lógico y validez empírica concluyente. Representan conocimientos que, al ser aplicados a la realidad, han sido experimentados sobre objetos; pero son válidos, naturalmente, sólo para los sujetos. Los conocimientos psicoanalíticos, en cambio, pueden tener validez para el psicoanalista solamente después que han sido aceptados en calidad de conocimiento por el propio psicoanalizado. De hecho, la validez empírica de las interpretaciones generales no depende de una observación controlada ni de una comunicación continuada entre investigadores, sino tan sólo de la autorreflexión realizada con la comunicación que implica entre el investigador y su «objeto».

Se podría objetar que la validez empírica de las *interpretaciones generales* está determinada, al igual que la de las *teorías generales,* por una aplicación repetida sobre condiciones iniciales reales, y que en la medida en que ha sido demostrada es vinculante para todos los sujetos en general que tienen acceso a los conocimientos. Esta formulación correcta oculta, sin embargo, una diferencia específica; la aplicación de hipótesis a la realidad queda, en el caso de la verificación de teoría mediante la observación (en la esfera funcional de la actividad instrumental), como asunto propio del sujeto investigador; pero en el caso de la verificación de interpretaciones generales mediante la autorreflexión (en el mar-

co de una comunicación entre médico y paciente), la aplicación se convierte, en cambio, en *autoaplicación* del objeto de la investigación que toma parte en el proceso de conocimiento. El proceso de investigación puede conducir a investigaciones válidas únicamente a través de su transformación en la autoinvestigación del paciente. Las teorías son válidas, cuando lo son, para todos aquellos que pueden tomar la posición del sujeto investigador. Las interpretaciones generales sirven, cuando sirven, para el sujeto investigador y para todos aquellos que pueden tomar su posición, sólo en la medida en que los que devienen objeto de interpretaciones individuales *se reconozcan* en esas interpretaciones. El sujeto no puede adquirir un conocimiento del objeto sin que ese conocimiento se haya convertido también en un conocimiento para el objeto y éste, a través de ese conocimiento, se haya liberado convirtiéndose en sujeto.

Esta constelación no es tan sorprendente. Toda interpretación pertinente, incluso la propia de las ciencias del espíritu, en cuanto que restaura una intersubjetividad de la comunicación, que se ha visto perturbada, es posible únicamente en un lenguaje *común* al intérprete y a su objeto. Por tanto, debe servir en igual medida para el sujeto y para el objeto. Naturalmente, esta posición del pensamiento tiene para las interpretaciones generales de los procesos de formación consecuencias que no se producen en las interpretaciones de las ciencias del espíritu. Las interpretaciones generales comparten con las teorías generales la exigencia de permitir explicaciones causales y pronósticos condicionales. Pero, a diferencia de las ciencias experimentales en sentido estricto, el psicoanálisis no puede satisfacer esta exigencia sobre la base de una clara separación metodológica entre el ámbito del objeto y el plano de los enunciados teóricos. Eso trae consigo algunas consecuencias: 1) para la construcción del lenguaje interpretativo; 2) para las condiciones de la verificación empírica, y 3) para la lógica de la explicación misma.

1) Como toda interpretación, también las interpretaciones generales quedan ligadas a la dimensión del lenguaje ordinario. Son, por supuesto, narraciones generalizadas sistemáticamente, pero continúan siendo históricas. La exposición histórica se sirve de enunciados narrativos. Se llaman narrativos porque exponen los acontecimientos como los elementos de una historia [89]. Explicamos

[89] Cf. A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1965, págs. 243 y sigs.

un acontecimiento narrativamente cuando mostramos de qué manera un sujeto está involucrado en una historia. En cada historia aparecen nombres de individuos, ya que se trata siempre de cambios de situación de un sujeto o de un grupo de sujetos que se conciben como un conjunto. La unidad de la historia está basada sobre la identidad de un horizonte de expectativas atribuibles a ellos. La narración informa sobre el influjo modificador de acontecimientos subjetivamente experimentados que se presentan en un mundo de la vida y adquieren significación para los sujetos agentes. Estos deben poder comprenderse a sí mismos y a su mundo en esas historias. El significado histórico de todo acontecimiento está referido implícitamente al conjunto significativo de una biografía mantenida en cohesión por la identidad del yo, o de una historia colectiva determinada por la identidad del grupo. Por eso la exposición narrativa está ligada al lenguaje ordinario: de hecho, solamente la reflexividad específica del lenguaje ordinario permite comunicar la individual en expresiones inevitablemente generales [90].

Toda historia, en cuanto que representa una trama individuada, es una historia particular. Toda representación histórica implica la exigencia de *unicidad*. Una interpretación *general*, en cambio, aunque no abandone el plano histórico, posee la forma de una narración porque debe servir a los sujetos para reconstruir su propia biografía bajo una forma narrativa; pero puede ser el trasfondo de *muchas* narraciones similares, ya que no debe servir únicamente para un caso individual. Es una *historia sistemáticamente generalizada* porque suministra el esquema para numerosas historias desarrolladas según alternativas previsibles, aunque cada una de estas historias debe poder responder a la exigencia de la representación autobiográfica de un individuo. ¿Cómo es posible una generalización semejante? En toda historia puede extraer cada uno algo ejemplar. Las historias aparecen comprendidas como ejemplo en razón del carácter típico de su contenido. El concepto de tipo indica aquí una cualidad de traducibilidad: una historia es típica en una situación dada y con respecto a un público determinado cuando la «acción» puede fácilmente ser desligada de su contexto y transferida a otras situaciones igualmente individuadas: somos nosotros mismos quienes emprendemos la aplicación, abstraemos lo comparable de lo distinto y concretizamos de nuevo, según deter-

[90] Cf. *supra*, 6.

minadas circunstancias de nuestro propio caso particular, el modelo así obtenido.

Así procede también el médico que respaldado por un material dado reconstruye el historial del enfermo; así procede el paciente mismo cuando respaldado por el esquema propuesto narra la historia de su vida incluso en las fases olvidadas hasta entonces. Ninguno de los dos se orienta, por supuesto, según un *ejemplo*, sino precisamente sobre un *esquema*. En las interpretaciones generales faltan los rasgos individuales del ejemplo, el paso hacia la abstracción está ya dado; médico y paciente deben realizar solamente el paso siguiente, que corresponde a la aplicación. La generalización sistemática consiste en que en las experiencias hermenéuticas precedentes se ha hecho ya abstracción de numerosas historias típicas con referencia a muchos casos individuales. La interpretación general no contiene nombres de individuos, sino únicamente roles anónimos; no contiene circunstancias contingentes, sino constelaciones y modelos de acción recurrentes; no contienen ningún uso idiomático del lenguaje, sino un vocabulario estandarizado; no representa ningún proceso típico, sino que describe a través de conceptos típicos el esquema de una acción con variantes condicionales. De esta forma Freud representa el conflicto edípico y sus soluciones; con la ayuda de conceptos estructurales como yo, ello y superego (derivados de experiencias del diálogo analítico); con la ayuda de roles personales y modelos de interacción (que emergen de la estructura familiar), y, en fin, con la ayuda de ciertos mecanismos de la actividad y de la comunicación (como elección del objeto, identificación e interiorización). El empleo de un *lenguaje ordinario terminologizado* no caracteriza un estadio casual del desarrollo del psicoanálisis. Todas las tentativas de dar a la metapsicología una forma más rigurosa han naufragado, dado que las condiciones de aplicación de interpretaciones generales excluyen una formalización del lenguaje ordinario. Los términos empleados en ella sirven a la estructuración de relatos; se nos remite a ella en el lenguaje ordinario del paciente cuando ambos, médico y paciente, completan el esquema narrativo analítico. Situando en los roles anónimos nombres de individuos y completando los modelos de interacción en escenas vividas, ellos desarrollan un nuevo lenguaje *ad hoc*, en el cual el lenguaje de la interpretación general está de acuerdo con el del paciente.

Esta etapa desvela la *aplicación* como una traducción. Este hecho permanente oculto, mientras el lenguaje ordinario termino-

logizado de la teoría responde al lenguaje del paciente sobre la base común de la procedencia burguesa y de la formación escolar del bachiller. El hecho se revela en la discusión en torno a la posibilidad de que el psicoanálisis pudiese encontrar en el futuro una difusión masiva:

> Entonces se nos presentará la tarea de adaptar nuestra técnica a las nuevas condiciones. No dudo que la exactitud de nuestras hipótesis psicológicas tendrá éxito incluso sobre los ignorantes, pero deberemos buscar expresiones más simples y más accesibles para nuestras doctrinas teóricas[91].

Los problemas de aplicación que se presentan a las teorías científicas son análogas sólo en apariencia. También en el caso de la aplicación de hipótesis nomológicas a condiciones iniciales los acontecimientos individuales expresados en proposiciones de existencia («esta piedra») son puestos en relación con las expresiones universales de las proposiciones teóricas. Pero esta subsunción no es problemática, puesto que los acontecimientos particulares son tomados en consideración en la medida en que observan los criterios de los predicados generales («esta piedra» vale, por ejemplo, como «masa»). Por tanto, es suficiente establecer si el acontecimiento particular corresponde a la definición operacional a través de la cual la construcción teórica es determinada. Esta *aplicación operacional* se mueve necesariamente en el marco de la actividad instrumental. No es, por consiguiente, suficiente para la aplicación de las expresiones teóricas de las interpretaciones generales. El material sobre el que éstas son aplicadas no consiste en acontecimientos particulares, sino en expresiones simbólicas de una biografía fragmentaria, en elementos constitutivos, por tanto, de un conjunto individuado de una forma específica. En este caso depende de la comprensión hermenéutica de aquel que suministra el material si un elemento de la propia vida resulta o no interpretado suficientemente por la expresión teórica propuesta. Esta *aplicación hermenéutica* se mueve necesariamente en el marco de una comunicación en el lenguaje ordinario. Sus rendimientos no son del mismo orden que los propios de la aplicación operacional. Mientras que en ésta se decide si determinadas condiciones empíricas pueden valer para la teoría como caso de aplicación, quedando intactas las deducciones teóricas como tales, la aplicación hermenéutica

[91] *Ges. Werke*, cit., XII, pág. 193.

cuida que el fondo narrativo de la interpretación general resulte *completado* en un relato, es decir, en una exposición narrativa de una historia individual: las condiciones de aplicación definen una *ejecución* de la interpretación, que no tiene más remedio que quedar en blanco en el plano de la interpretación general misma. Las deducciones teóricas aparecen mediadas, por supuesto, a través de una comunicación con el médico, pero deben ser realizadas por el paciente mismo. De este contexto emerge 2), la particularidad metodológica según la cual las interpretaciones generales no obedecen a los mismos criterios de refutación que las teorías generales. Si resulta falsada una predicción condicionada, deducida de hipótesis nomológicas y de condiciones iniciales, la hipótesis puede considerarse rechazada. Analógicamente podemos verificar una interpretación general derivando una construcción de una de sus deducciones y de las informaciones de un enfermo. A esta construcción podemos darle la forma de una predicción condicionada. Si es acertada, el paciente se ve llevado a producir determinados recuerdos, a reflejar un determinado fragmento de la historia de su vida olvidada y a vencer las perturbaciones, tanto de la comunicación como del comportamiento. Pero el camino de la falsación no es en este caso el mismo de las teorías generales. De hecho, si el enfermo no acepta una construcción, la interpretación de la cual se ha derivado, no puede considerarse todavía, en modo alguno, como refutada. Las hipótesis psicoanalíticas se refieren a condiciones de suspensión precisamente de aquella experiencia de la reflexión que constituye la única instancia en la cual las hipótesis pueden confirmarse o rechazarse. Si ésta falta, todavía existe una alternativa: o la interpretación es falsa [esto es, la teoría o su aplicación a un caso determinado] o las resistencias, diagnosticadas correctamente por lo demás, son demasiado fuertes. La instancia en la cual las construcciones falsas pueden fracasar no coincide ni con la observación controlada, ni con la experiencia comunicativa. Una interpretación se confirma solamente por la *prosecución lograda de un proceso de formación,* pero esto significa: mediante la realización de la autorreflexión, y no sin ambigüedad en lo que el paciente *dice* o en cómo se *comporta.* Exito o fracaso no son aquí verificables intersubjetivamente como lo son, a su manera, en cada caso en el marco de la actividad instrumental o en el de la actividad comunicativa. Ni siquiera la desaparición de los síntomas permite una conclusión decisiva: podrían haber sido reemplazados por otros síntomas sustraídos a la

observación y a la experiencia de la interacción. También el síntoma está fundamentalmente ligado al significado que tiene *para* el sujeto comprometido en la defensa; está incorporado al complejo de la autoobjetivación y de la autorreflexión e independientemente de ello no tiene ninguna fuerza falsadora o verificante. Freud es consciente de esta dificultad metodológica. Sabe que el rechazo por parte del sujeto analizado de una construcción propuesta tiene muchos significados:

En casos raros se revela como expresión de un rechazo justificado; mucho más frecuente es la manifestación de una resistencia suscitada por el contenido de la construcción comunicada, pero puede también provenir de algún otro factor de la compleja situación analítica. El «no» del paciente no prueba, pues, nada a efectos de la corrección de la construcción; pero coincide muy bien con esta posibilidad. Dado que cada una de *tales construcciones es incompleta* y aprende sólo un fragmento del acontecimiento olvidado, somos libres de suponer que el analizado no niega propiamente lo que le es comunicado, sino que basa su oposición en la parte no descubierta todavía. Normalmente, *dará su aprobación sólo* cuando haya conocido toda la verdad y ésta es a menudo bastante complicada. La única interpretación segura de su «no» es, pues, que la construcción es incompleta; y la construcción no se lo ha dicho todo. Se consigue con ello que de las declaraciones directas del paciente, tras haberle sido comunicada una construcción, se pueden obtener pocos puntos de apoyo que permitan saber si se tiene razón o no. Mucho más interesante es saber que hay modos indirectos de confirmación [92].

Freud piensa en las asociaciones corroborativas del soñador, que suministra fragmentos del texto olvidados hasta entonces o produce nuevos sueños. Por otra parte surge entonces la duda de si los sueños no pueden haberse visto influidos por la sugestión del médico.

Si el sueño conduce a situaciones que pueden referirse a escenas del pasado del soñador, resulta particularmente significativa la pregunta de si la influencia del médico puede tener parte también en estos contenidos oníricos. Este problema se hace urgente más que nunca en los llamados sueños de *confirmación* que siguen al análisis. En algunos pacientes no se tienen otros. Tales pacientes reproducen las experiencias olvidadas de su infancia solamente después de que éstas han sido reconstruidas a partir de estímulos, asociaciones y otros síntomas, y que estas construcciones les han sido comunicadas. Se obtienen entonces los sueños de confirmación, respecto a los cuales surge, sin embargo, la duda de que estén completamente faltos de fuerza demostrativa, dado que pueden haber sido

[92] *Ges. Werke.*, cit., XVI, págs. 49 y sigs.

imaginados tras el estímulo del médico en lugar de haber sido sacados a la luz por el inconsciente del soñador. No se puede evitar esta situación ambigua en el análisis, dado que si en estos pacientes no se interpreta, construye y comunica, no se encontrará nunca el acceso a lo que es rechazado en ellos [93].

Freud está convencido de que la sugestión del médico encuentra su límite en el hecho de que el mecanismo de la formación misma del sueño no puede estar influenciado. Sin embargo, la situación analítica atribuye un valor particular no sólo al «no», sino también al «sí» del paciente. Ni siquiera el médico puede tomar por buenas las confirmaciones. Algunos críticos suponen que el analista sugiere solamente una interpretación diversa de la historia de la vida hasta entonces válida insinuando al paciente una nueva terminología [94]. Frente a esto Freud mantiene que, para la verificación de una construcción, la aceptación del paciente no tiene un valor distinto que su negación:

> Es correcto que nosotros no aceptamos como plenamente válido un «no» del analizado, pero tampoco damos por válido su «sí»; es completamente injustificado acusarnos de reinterpretar en todos los casos las expresiones del paciente como una confirmación. En realidad, la cosa no es tan simple, no hacemos así de fácil la decisión. Un «sí» directo del sujeto analizado es ambiguo. De hecho, puede indicar que reconoce como correcta la construcción presentada, pero puede también estar desprovisto de significado, o bien ser incluso lo que podemos llamar «hipócrita», cuando es cómodo para su resistencia ocultar la verdad no descubierta con una aprobación semejante. Este «sí» tiene valor tan sólo si es seguido de confirmaciones indirectas, si el paciente en conexión inmediata con su «sí», produce nuevos recuerdos que completan y extienden la construcción. Unicamente en este como reconocemos el «sí» como la respuesta completa al punto en cuestión [95].

La confirmación indirecta mediante la asociación tiene un valor absolutamente relativo si se la considera aisladamente. Freud insiste, con razón, en el hecho de que sólo el curso del análisis puede decidir sobre la utilidad o inutilidad de una construcción, sólo el contexto del proceso de formación en su conjunto tiene fuerza de confirmación o refutación [96].

---

[93] *Ges. Werke*, cit., XIII, págs. 307 y sigs.

[94] Cfr. A. C. MacIntyre, *Das Unbewusste*, cit., págs. 122 y sigs.

[95] *Ges. Werke*, cit., XVI, pág. 49.

[96] «En pocas palabras nos comportamos según el modelo de una conocida figura de Nestroy, el criado, que para todas las preguntas y objeciones tiene preparada una respuesta única: *En el curso de los acontecimientos todo se aclarará*» (*Ges. Werke*, cit., XVI, pág. 52).

La verificación de las hipótesis, incluso en el caso de las interpretaciones generales, solamente obedece a las reglas que resultan adecuadas para la situación de comprobación, pues sólo ellas garantizan la objetividad rigurosa de la validez. Quien exige, en cambio, que las interpretaciones generales sean tratadas como la exégesis filológica de textos o como teorías generales sometidas a criterios aducidos del exterior, ya sean los de un juego lingüístico en funcionamiento o los de la observación controlada, se sitúa desde el principio fuera de la dimensión de la autorreflexión, que es la única en la que pueden tener sentido los enunciados psicoanalíticos.

3) Una última particularidad de la lógica de las interpretaciones generales viene dada por la relación de la comprensión hermenéutica con la explicación causal: la comprensión misma adquiere *fuerza explicativa. El hecho de que las construcciones puedan* asumir respecto de los síntomas la forma de hipótesis explicativa muestra su afinidad con los métodos de análisis causal. Que la construcción misma sea una interpretación y la instancia de la verificación un acto de recuerdo y de aprobación del paciente muestra, al mismo tiempo, la diferencia con el método *analítico-causal* y una cierta afinidad con el método *explicativo-hermenéutico*. Freud suscita este problema desde una óptica médica, preguntándose si el psicoanálisis puede ser llamado verdaderamente una terapia causal. Su respuesta es titubeante, y el problema mismo parece estar planteado de forma incorrecta:

En la medida en que la terapia analítica no se plantea como tarea inmediata la eliminación de los síntomas, se comporta como una terapia causal. Desde otro punto de vista se puede afirmar, en cambio, que no lo es. Hemos seguido la concatenación causal a través de las represiones hasta las predisposiciones instintivas con sus intensidades relativas en la constitución del individuo y en las desviaciones del curso de su desarrollo. Supongamos ahora que nos sea posible de alguna manera incidir en esta estructura por procedimientos químicos, aumentar o disminuir la cantidad de líbido presente en un momento dado, o reforzar una presión determinada a expensas de otra; ésta sería entonces una terapia causal en sentido estricto, para la cual nuestro análisis habría seguido el indispensable trabajo preliminar de reconocimiento. Actualmente no se puede hablar de ningún método semejante de influencia sobre los procesos de la líbido; con nuestra terapia psíquica atacamos en otro punto de la conexión, no exactamente en las que resultan ser las raíces de los fenómenos visibles para nosotros, pero, sin embargo, suficientemente alejado de

los síntomas, un punto que se nos ha hecho accesible a través de relaciones muy importantes[97].

La comparación del psicoanálisis con el análisis bioquímico muestra que sus hipótesis no se extienden a las conexiones causales entre acontecimientos empíricos observables, porque de otro modo las informaciones científicas nos pondrían en condiciones, tanto aquí como allí, de modificar de forma manipulatoria una situación dada. El psicoanálisis no nos concede un poder de disposición técnica sobre el psiquismo del enfermo, comparable al de la bioquímica sobre el organismo enfermo. Sin embargo, proporciona algo más que un mero tratamiento de los síntomas, dado que, aunque no sea sobre el pleno de los acontecimientos psíquicos, aprehende muy bien las conexiones causales en un punto «que se nos ha hecho accesible a través de relaciones muy importantes». Se trata concretamente de aquel punto donde a través de la causalidad de los síntomas aislados y de los motivos reprimidos, lenguaje y comportamiento aparecen deformados patológicamente. Con Hegel la podemos llamar, para distinguirla de la causalidad de la naturaleza, una causalidad de destino, puesto que la conexión causal entre escena inicial, defensa y síntoma no está fijada según leyes naturales en una *invarianza de la naturaleza,* sino sólo espontáneamente en una *invarianza de la biografía,* representada por la compulsión a la repetición, pero soluble mediante la fuerza de la reflexión.

La hipótesis que deducimos de las interpretaciones generales no se refieren, como las de las teorías generales, a la naturaleza, sino a la esfera, que se ha convertido en la segunda naturaleza a través de una autoobjetivización al «inconsciente». Este término debe indicar la categoría de todas las compulsiones motivacionales, hechas independientes de su contexto, que emanan de las propensiones primitivas no aceptadas socialmente y que se revelan en la conexión causal entre la situación de frustración originaria, por una parte, y los modos anormales del lenguaje y comportamiento, por otra. El peso de las motivaciones causales de este origen permite medir la perturbación y la desviación del proceso de formación. Mientras en la manipulación técnica de la naturaleza hacemos trabajar en nuestro interés a la naturaleza en razón de nuestro conocimiento de las relaciones causales, la comprensión analítica aprehende la causalidad del inconsciente como tal; la terapia no se basa,

[97] *Ges. Werke,* cit., XI, págs. 452 y sigs.

como la «causal» en sentido estricto de la medicina somática, en una *utilización* de las conexiones causales conocidas, debe más bien su eficacia a la *abolición (Aufhebung)* de las conexiones causales mismas. En todo caso, la metapsicología comporta hipótesis sobre el mecanismo de la defensa, del aislamiento de símbolos, de la represión de motivos y sobre el trabajo complementario de la autorreflexión, hipótesis, pues, que «explican» el origen y la superación de una causalidad del destino. Las hipótesis metapsicológicas fundamentales sobre la estructura del lenguaje y de la acción serían por consiguiente un *pendant* de las hipótesis nomológicas de las teorías generales; pero éstas se han desarrollado sobre el plano metateórico y no tienen, por tanto, el estatuto de hipótesis nomológicas.

El concepto de una causalidad de lo inconsciente nos permite entender asimismo el efecto terapéutico del «análisis», palabra en la que no por casualidad están incluidas la crítica como conocimiento y la crítica como transformación. Las consecuencias inmediatamente prácticas de la crítica se obtienen de un análisis causal, sólo por el hecho de que el conjunto *empírico* que aprehende es al mismo tiempo un conjunto *intencional,* que puede ser reconstruido y comprendido según reglas gramaticales. Podemos concebir una construcción que el médico ofrece al paciente en primer lugar como una hipótesis explicativa deducida de una interpretación general y de condiciones adicionales; de hecho, la relación causal asumida se instituye entre una situación conflictiva pasada y las reacciones repetidas compulsivamente en el presente (síntomas). Desde el punto de vista del contenido, la hipótesis se refiere, sin embargo, a la conexión en sentido determinado mediante el conflicto, la defensa del deseo desencadenante del conflicto, el aislamiento del símbolo del deseo, la satisfacción sustitutiva del símbolo censurado, la formación de síntomas y la defensa secundaria. Una *conexión causal* es formulada hipotéticamente como un *conjunto significativo comprensible hermenéuticamente.* Esta formulación cumple al mismo tiempo las condiciones de una hipótesis causal y de una interpretación (frente a un texto reformado por los síntomas). La comprensión hermenéutica de lo profundo asume la función de la explicación. Confirma su capacidad explicativa en la autorreflexión, que elimina y supera también una objetivación comprendida y al mismo tiempo, explicada; ésta es la realización crítica de lo que Hegel ha indicado con el término *bregreifen* (inteligir apropiándose).

Según su forma lógica, la comprensión explicativa se distingue claramente de la explicación científica estríctamente experimental en un punto decisivo. Ambas se basan en enunciados causales establecidos con la ayuda de condiciones adicionales a partir de proposiciones universales, bien sea de interpretaciones deducidas (variantes condicionales) o de hipótesis nomológicas. Ahora bien, el contenido de las proposiciones teóricas no resulta afectado por una aplicación operacional sobre la realidad; en ese caso podemos apoyar las explicaciones en leyes *independientes del contexto*. En el caso de la aplicación hermenéutica, en cambio, las proposiciones teóricas son traducidas a la exposición narrativa de una historia individual, de forma tal que el enunciado causal no se realiza sin este contexto. Las interpretaciones generales pueden afirmar su pretensión de validez universal sólo abstractamente, ya que sus deducciones resultan determinadas adicionalmente mediante el contexto. Las explicaciones narrativas se distinguen de las explicaciones rigurosamente deductivas por el hecho de que los acontecimientos o las situaciones, para los que afirman una relación causal, experimentan una determinación suplementaria en la aplicación. Las interpretaciones generales no autorizan por consiguiente ninguna explicación independiente del contexto [98].

12. Psicoanálisis y teoría de la sociedad. La reducción nietzscheana de los intereses del conocimiento

Freud entendió la sociología como psicología aplicada [99]. En sus escritos sobre la cultura se comportó como un sociólogo. Son, pues, las cuestiones del psicoanálisis las que le condujeron al campo de la teoría de la sociedad. El psicoanalista se sirve de un concepto preliminar tanto de normalidad como de desviación cuando considera como «síntoma» ciertas perturbaciones de la comunicación, del comportamiento y del organismo. Pero, evidentemente, estos conceptos están determinados culturalmente y no pueden ser definidos con respecto a una situación inmutable:

> Hemos reconocido que no puede determinarse científicamente la frontera entre lo normal y lo anormal psíquico, por lo que esta diferencia, a pesar de su importancia práctica, sólo tiene un valor convencional [100].

---

[98] Cf. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History, loc. cit.*, caps. X, XI, págs. 201 y sigs.
[99] XV, 194.
[100] XVIII, 125.

Sin embargo, si lo que en cada caso ha de valer como un *proceso de formación* (normal o desviado) sólo puede determinarse dentro del cuadro institucional de una sociedad, también puede suceder que una sociedad en su conjunto, comparándola con otras culturas, tenga una constitución patológica, aunque continúe valiendo como medida de normalidad para los casos particulares que en ella se dan:

> En la neurosis individual, nos sirve de criterio directo el que el enfermo se aparta de un entorno considerado «normal». Cuando la masa está afectada con una neurosis semejante falta tal punto de referencia, que debe buscarse en otra parte [101].

Lo que Freud llama el «diagnóstico de neurosis colectiva» exige una investigación que rebasa los criterios de un marco institucional dado y nos ponga ante el panorama de un desarrollo histórico de la humanidad, es decir, el «proceso de la cultura». Esta perspectiva evolutiva estará además dirigida por una reflexión ulterior surgida también en el seno del psicoanálisis.

El hecho central de la «defensa» ante los movimientos impulsivos indeseables muestra un conflicto fundamental entre las funciones de autoconservación, por un lado; funciones que deben de ser aseguradas por el esfuerzo colectivo de los individuos socializados bajo la compulsión de la «naturaleza externa», y, por otro lado, el potencial excedente de la «naturaleza interna», que constituye las necesidades libidinosas y agresivas. Además, la dimensión del superyo, que está constituida mediante identificaciones, más tarde abandonadas, con las expectativas de las personas primarias de referencia, prueba que el yo dirigido por sus deseos no se enfrenta inmediatamente con la realidad de la naturaleza externa; la realidad, con la que tropieza y frente a la que las mociones pulsionales, origen del conflicto, aparecen como fuente de peligro, es el sistema de autoconservación, es la sociedad cuyas exigencias institucionales ante quienes están en fase de crecimiento vienen representadas por los padres. La autoridad externa, que es prolongada intrapsíquicamente por la instauración del superyo, está fundada «económicamente»:

> La *motivación* de la sociedad humana es económica en su fundamento último, pues si la sociedad no posee suficientes medios de subsistencia

[101] XIV, 105.

para mantener a sus participantes sin trabajar, debe limitar el número de participantes, y sus energías deben apartarse de la actividad sexual para dirigirse al trabajo. Así, una eterna y primitiva necesidad vital continúa llegando hasta nosotros [102].

Pero si el conflicto básico está definido por las condiciones materiales del trabajo, por la carencia económica y por la escasez de bienes, las renuncias que impone tienen una magnitud históricamente variable. La presión de la realidad y la represión que socialmente le corresponde dependen tanto del grado de desarrollo técnico frente a las fuerzas de la naturaleza como de los modos en que se organiza su explotación y la distribución de los bienes producidos. Cuanto más se amplíe el poder de los recursos técnicos y se dulcifique la presión de la realidad, tanto más débil será la censura de los impulsos impuesta al sistema de autoconservación y tanto más fuerte será la organización del yo y su capacidad de dominar de una manera racional las renuncias.

Esto equivale a comparar el proceso histórico mundial de la socialización con el proceso individual de socialización. En tanto que la presión de la realidad sea todopoderosa y sea débil la organización del yo, la renuncia a los impulsos sólo puede ser puesta en pie por las fuerzas de la afectividad. Y por ello la especie encuentra para el problema de la defensa soluciones colectivas que se asemejan a las soluciones neuróticas a nivel individual. Las mismas constelaciones que empujan a los particulares hacia las neurosis mueven a la sociedad en la creación de sus instituciones. De tal manera que lo que caracteriza a las instituciones tiene también su semejanza con lo patológico. Al igual que el impulso de repetición que nace del interior, así también la compulsión institucional desde el exterior da lugar a la reproducción rígida y sin crítica de una conducta uniforme.

El conocimiento de las enfermedades neuróticas del hombre individual ha proporcionado un buen servicio para el entendimiento de las grandes instituciones sociales, puesto que las neurosis se descubren como un intento de solucionar individualmente el problema de la compensación de deseos, que debe ser resuelto socialmente por las instituciones [103].

Esto nos proporciona también un punto de vista para una interpretación de la tradición cultural, puesto que en ella se decantan

[102] XI, 322; véase también pág. 368.
[103] VIII, 416.

los contenidos proyectivos de las fantasías del deseo contenido que expresan las intenciones rechazadas. Estos contenidos pueden ser comprendidos como sublimaciones que proporcionan satisfacciones virtuales y como una compensación públicamente permitida por la necesaria renuncia cultural:

> La historia de toda civilización muestra, ante todo, los caminos que emprenden los hombres para compaginar sus deseos insatisfechos con las condiciones de otorgamiento o de rechazo que dicta la realidad; condiciones en sí mismas sometidas a cambios y modificaciones que vienen del progreso técnico [104].

Esta es la clave psicoanalítica para una teoría de la sociedad, la cual, por una parte, muestra una sorprendente convergencia con la reconstrucción marxista de la historia de la especie y, por otra, ofrece puntos de vista, por supuesto, específicamente nuevos. De la misma manera que Marx entendió la sociedad, Freud entiende la cultura, es decir, como aquello por lo cual la especie humana se eleva sobre las condiciones de existencia animal. La cultura es un sistema de autoconservación que cumple, ante todo, dos funciones: el afirmarse frente a la naturaleza y la organización de las relaciones de los hombres entre sí [105]. Como Marx, así también Freud distingue, aunque con otros nombres, entre las fuerzas productivas, que son las que denotan la capacidad técnica frente a los procesos naturales, y las relaciones de producción:

> La cultura humana —y pienso en todo lo que ha elevado la vida humana sobre las condiciones animales y en lo que se diferencia de la vida de las bestias— (paso por alto la diferencia entre cultura y civilización) muestra al espectador dos aspectos diferentes. La cultura comprende, por una parte, todo el saber y el poder que el hombre ha adquirido al dominar las fuerzas de la naturaleza y al conquistar los bienes que satisfagan las necesidades humanas; y por otro lado, todos los ajustes que son necesarios para regular las relaciones entre los hombres y, particularmente, para la distribución de los bienes alcanzados. Ambas direcciones de la cultura no son independientes entre sí, puesto que las relaciones recíprocas entre los hombres pueden ser influidas profundamente por la cantidad de satisfacción de impulsos que posibilitan los bienes disponibles; en segundo lugar, porque el individuo mismo puede entrar en relación con otro hombre como si éste fuera un bien, en la medida en que emplea la fuerza de trabajo de éste o le toma como objeto sexual; en tercer lugar, porque cualquier individuo es virtualmente un enemigo de la cul-

---

[104] VIII, 415.
[105] XIV, 448 y sig.

tura, aunque ésta coincida, en sí misma, con el interés general de la humanidad [106].

Esta última expresión de que «cada uno de nosotros» es virtualmente un enemigo de la cultura muestra ya la diferencia entre Freud y Marx. Marx comprende el marco institucional como una regulación de los intereses que inmediatamente radican en el sistema del trabajo social según la proporción existente entre las compensaciones sociales y las cargas impuestas. El poder de las instituciones descansa en que fundan, de manera duradera y deformada por relaciones de clase, una distribución de recompensas y obligaciones, basada en la coerción. Por el contrario, Freud comprende el marco institucional en conexión con la represión de las mociones pulsionales, represión que ha de ser impuesta con carácter general en el sistema de autoconservación, incluso con independencia de una distribución de bienes y sufrimientos determinada por la estructura de clases. (Al menos mientras una economía de la escasez imprima a todo goce el carácter compulsivo de una recompensa):

Resulta sorprendente que los hombres, que apenas pueden vivir aislados, perciban, sin embargo, como una carga penosa el sacrificio que la cultura exige de ellos para hacer posible la vida en común. La cultura ha de ser defendida contra el individuo, y sus mecanismos, instituciones y mandatos se ponen al servicio de esta tarea. Su destino no es sólo establecer una determinada distribución de bienes, sino también el de mantenerla, puesto que deben proteger, contra los movimientos hostiles del hombre, lo que sirva para el dominio de la naturaleza y para la creación de bienes. Las creaciones humanas son fácilmente destructibles, y la ciencia y la técnica que las han puesto en pie pueden ser empleadas para su aniquilamiento [107].

Freud define las instituciones dentro de una perspectiva muy distinta a la propia de la acción instrumental. No es el trabajo, sino la compulsión a la *división social del trabajo* lo que necesita ser regulado:

Partiendo del reconocimiento de que toda cultura descansa en la compulsión al trabajo y en la renuncia a los impulsos y que, por tanto, provoca inevitablemente la oposición de los que son afectados por estas exigencias, queda claro que los bienes mismos y los medios para adquirirlos y los mecanismos para distribuirlos no pueden ser lo esencial o lo único de la cultura. Pues están amenazados por la rebeldía y la obsesión de los participantes en la cultura. Junto a los bienes aparecen ahora los medios

[106] XVI, 326 y sig.
[107] XIV, 327.

que pueden servir para defender la cultura, los medios de compulsión y otros que han de conseguir que los hombres se reconcilien con ella y se sientan compensados por sus sacrificios. Estos últimos pueden ser considerados como el patrimonio espiritual de la cultura[108].

El marco institucional del sistema de trabajo social sirve para la organización del trabajo en tanto en cuanto impulsa a una cooperación, a una división del trabajo y, a la vez, a una distribución de los bienes, es decir, a *la inserción de la acción instrumental en un contexto de interacciones*. Esta red de acción comunicativa sirve también a las necesidades funcionales del sistema del trabajo social, pero a la vez tiene que venir asegurada institucionalmente, porque bajo la presión de la realidad no encuentran satisfacción todas las necesidades interpretadas y porque los motivos de acción que exceden el marco social no pueden ser reprimidos todos por la conciencia, sino con la ayuda de fuerzas afectivas. El marco institucional consiste, pues, en normas obligatorias, que no sólo autorizan las necesidades interpretadas lingüísticamente, sino que las reorientan, las transforman y las reprimen.

El dominio de las normas sociales descansa en una defensa que, en la medida en que se debe a mecanismos inconscientes y no a un control consciente, obliga a satisfacciones sustitutivas y produce síntomas. Su carácter opaco e institucionalmente consolidado lo adquieren precisamente por la compulsión colectivamente neurótica y oculta, que sustituye a la coacción manifiesta de las sanciones públicas. Al mismo tiempo una parte de las satisfacciones sustitutivas puede ser reconvertida en legitimaciones de las normas en vigor. Las fantasías colectivas del deseo, que recompensan por las renuncias impuestas por la cultura, no tienen carácter privado, sino que llevan, en el nivel de la comunicación pública, una existencia separada y sustraída a toda crítica; por eso pueden servir para completar las interpretaciones del mundo y para las racionalizaciones de la dominación. Esto es lo que llama Freud «patrimonio espiritual de la cultura»: imágenes religiosas del mundo, ritos, ideales, sistemas de valores, estilizaciones, productos artísticos, el mundo de las imágenes proyectivas y de la apariencia objetiva, en una palabra: «las ilusiones».

Ciertamente que Freud no es tan imprudente que reduzca la superestructura cultural a fenómenos patológicos. Una «ilusión» que ha tomado en el plano de la tradición cultural una forma obje-

[108] XIV, 331.

tiva, como, por ejemplo, la religión judeocristiana, no es una «idea delirante»:

> Es característico de la «ilusión» derivarse de deseos humanos, y en este sentido se aproxima a la «idea delirante», hay una diferencia: en la «idea delirante» resaltamos como esencial la contradicción con la realidad, mientras que la ilusión no es necesariamente falsa, esto es, irrealizable o contradictoria con la realidad [109].

Para el individuo el marco institucional de la sociedad es una realidad inmutable. Los deseos, que son incompatibles con esa realidad, son irrealizables y transformados por la «defensa» en síntomas; son empujados por la vía de las satisfacciones sustitutivas y conservan el carácter de fantasías del deseo. Pero para la especie en su conjunto las fronteras de la realidad son muy móviles. El grado de represión socialmente necesaria se mide en el alcance variable del poder de disposición técnica sobre los procesos naturales. Así, el marco institucional, que regula la distribución de cargas y recompensas y estabiliza un orden de dominación que asegura las renuncias que impone la cultura, puede ser flexibilizado por el progreso técnico, y una parte creciente de tradición cultural, que tiene inicialmente un contenido proyectivo, puede transformarse en realidad, es decir, transformar las satisfacciones virtuales en satisfacciones institucionalmente reconocidas. Las «ilusiones» no son únicamente falsa conciencia. Al igual que en lo que Marx llamaba ideología, también en ellas se contiene «utopía». Este contenido utópico, cuando el progreso técnico abre la posibilidad objetiva de reducir la represión socialmente necesaria por debajo de lo exigido institucionalmente, puede quedar depurado de los elementos culturales delirantes, de los elementos ideológicos utilizados para la legitimación de la dominación, y transformarse en una crítica de las formas de dominación históricamente superadas.

En este contexto encuentra también su lugar la lucha de clases. Mientras que el sistema de dominación, que asegura las represiones impuestas *con carácter general* a todos los miembros de la sociedad, está administrado por una clase social, a las carencias y renuncias generales se suman también las *específicas de clase*. Las tradiciones que legitiman la dominación tienen que recompensar también al conjunto de la población por las carencias específicas que van más allá de las renuncias generales. De ahí que las masas oprimidas

[109] XIV, 353.

sean las primeras en desvincularse de las legitimaciones que se han convertido en precarias y en utilizar los contenidos utópicos críticamente contra la cultura existente:

> En las restricciones que afectan sólo a ciertas clases de la sociedad nos encontramos con situaciones patentes y que nunca fueron desconocidas. Es lógico que estas clases desfavorecidas envidien a los favorecidos sus privilegios y que hagan todo lo que puedan para librarse de su sobrecarga de privaciones. Cuando esto no sea posible se hará sentir un permanente volumen de insatisfacción dentro de esa cultura, que puede llevar a sublevaciones peligrosas. Pero cuando una cultura no ha superado la situación en la que la satisfacción de un número de participantes tiene como presupuesto la opresión de otros, quizá hasta de una mayoría, y éste es el caso de todas las culturas actuales, se comprende que estos oprimidos desarrollen una intensa hostilidad contra la cultura, que ellos hacen posible con su trabajo, pero en cuyos bienes tienen escasa participación... No es necesario decir que una cultura que permite la insatisfacción de tan gran número de miembros y los empuja a la rebelión, ni tiene perspectiva de mantenerse de forma duradera, ni tampoco lo merece [110].

Marx había desarrollado la idea de la autoconstitución histórico-natural de la especie humana en dos dimensiones: una como *proceso de autoproducción,* que es impulsado por la actividad productiva de los que participan en el trabajo social y que es acumulado en las fuerzas productivas, y otra como *proceso de formación,* que es impulsado por la actividad crítico-revolucionaria de las clases y que se acumula en las experiencias de la reflexión.

Por otra parte, Marx no pudo dar razón del *status* de esa ciencia que como crítica había de reconstruir la autoconstitución de la especie, porque su concepto materialista de la síntesis del hombre y la naturaleza había quedado limitado al marco categorial de la acción instrumental [111]. En ese marco se podía justificar el saber de producción, pero no el saber de reflexión. Y tampoco se adecuaba el modelo de la actividad productiva para la reconstrucción de la dominación y de la ideología. Frente a esto, Freud alcanzó en la metapsicología un marco de acción comunicativa distorsionada, que permite comprender la aparición de las instituciones y la función de las ilusiones, es decir, la dominación y la ideología. Freud puede presentar una conexión que Marx no había llegado a percibir.

Freud concibe las instituciones como un poder que ha internalizado la violencia externa e hiriente en la compulsión interna y

[110] XIV, 333.
[111] Cf. págs. 77 y sig.

duradera de una comunicación deformada y autolimitada. De manera paralela, entiende la tradición cultural como el inconsciente colectivo —censurado como siempre y dirigido hacia el exterior—, en el que los símbolos aislados conducen hacia la satisfacción virtual de los motivos que, aunque están excluidos de la comunicación, se están reactivando sin tregua. Estos motivos, más bien que un peligro externo o que una sanción inmediata, son los poderes que confinan la conciencia legitimando la dominación. Son también poderes de los que la conciencia, aprisionada por la ideología, puede liberarse mediante la reflexión, cuando un nuevo potencial de dominación de la naturaleza hace perder credibilidad a las viejas legitimaciones.

Marx no pudo captar la *dominación* y la *ideología* como *comunicación distorsionada,* pues partía del supuesto de que el hombre se había diferenciado de los animales cuando comenzó a producir sus medios de subsistencia. Marx estaba, pues, convencido de que la especie humana se había elevado por encima de las condiciones de existencia animal al cruzar la frontera de la inteligencia inferior y transformar la conducta adaptativa en acción instrumental, por tanto, como base natural de la historia, le interesaba la organización corporal específica del hombre bajo la categoría de trabajo posible: *el animal que fabrica instrumentos.* Freud, por el contrario, no dirigía su mirada al sistema del trabajo social, sino a la familia. Partía de la hipótesis de que el hombre se separó de los animales cuando encontró una agencia de socialización para una progenie biológicamente amenazada y de larga crianza. Freud estaba convencido de que antaño la especie humana había superado las condiciones de la existencia animal al rebasar la frontera de la sociedad animal y al ser capaz de transformar la conducta instintiva en acción comunicativa. Como base natural de la historia, le interesaba la organización corporal específicamente humana, bajo la categoría de excedente pulsional y de su canalización: *el animal que inhibe sus impulsos y que a la vez fantasea.* El desarrollo en dos cimas de la sexualidad humana —que sobre la base de la represión edípica queda interrumpida por una fase de latencia— y el papel de la agresividad en el establecimiento de la instancia del superego permiten reconocer como problema antropológico fundamental no la *organización del trabajo,* sino el *desarrollo de las instituciones* que solucionen de manera duradera el conflicto entre el exceso de pulsión y la coacción de la realidad. Por esto Freud no se preocupa de manera primaria de aquellas funciones del yo que se desarrollan

en el marco de la acción instrumental a nivel cognitivo, sino que se centra en la génesis de los fundamentos motivacionales de la acción comunicativa. Se interesa por los destinos del potencial pulsional primario, que se desenvuelven por las vías de una interacción determinada por la estructura familiar entre el ser que se desarrolla y el entorno; interacción de la que él permanece dependiente durante un largo período de crianza.

Si la base natural de la especie humana está determinada esencialmente por el excedente pulsional y por una dependencia infantil prolongada, y si la creación de instituciones puede ser comprendida sobre esta base a partir de una comunicación distorsionada, entonces tanto la dominación como la ideología adquieren un valor distinto y *más sustancial* del que tenían en Marx. Con esto se hace comprensible la lógica del movimiento de la reflexión dirigida contra la dominación y la ideología, movimiento que recibe sus impulsos del progreso en el sistema del trabajo social (técnica y ciencia): se trata de la lógica del ensayo y error, pero transpuesta al nivel de la historia universal. Entre los presupuestos de la teoría freudiana no figura la *promesa* de que el desarrollo de las fuerzas productivas pueda librar de su carácter represivo al marco institucional, ni tampoco que haya que rechazar en principio tal esperanza. Freud ha precisado el sentido de una historia de la especie que está determinada por un proceso de autoproducción bajo categorías del trabajo y por un proceso de formación bajo las condiciones de una comunicación distorsionada: el desarrollo de las fuerzas productivas crea en cada nivel la posibilidad objetiva de suavizar la violencia del marco institucional y «la de sustituir la base afectiva de obediencia a la cultura por una base racional» [112]. Cada paso en el camino de la realización de una idea, que viene dada por la íntima contradicción que encierra una comunicación violentamente distorsionada, viene marcado por la modificación del cuadro institucional y la destrucción de una ideología. La meta es la «fundamentación racional de los preceptos de la cultura», es decir, la organización de las relaciones sociales según el principio de que el valor de toda norma que implique consecuencias políticas ha de depender de un consenso brotado de una comunicación, libre de violencia [113]. Pero Freud insiste en que todo intento de poner en práctica esta idea y de fomentar de manera crítico-revolucionaria

[112] XIV, 369.

[113] Freud desarrolla esta idea en el ejemplo de la prohibición de matar. Cf. XIV, 363 y sigs.

la «Ilustración» está obligada rigurosamente a la negación determinada de todo sufrimiento identificable unívocamente —y a la vez a la conciencia práctico-hipotética de que se está llevando a cabo un experimento que puede fracasar.

Las ideas de la Ilustración nacen de un fondo de ilusiones transmitidas históricamente. Las acciones de la Ilustración deben por esto ser comprendidas como un intento de probar los límites de posibilidad de los contenidos utópicos de la tradicción cultural en determinadas circunstancias. Por supuesto, la lógica de ensayo y error exige, al nivel de la razón práctica, algunas restricciones de las que la lógica del control científico puede prescindir: en un *test* que trate de experimentar las condiciones de una «disminución posible del sufrimiento» no debe nunca formar parte del programa experimental, la posibilidad de un aumento del sufrimiento. Es esto lo que ha llevado a Freud a una conducta prudente frente al «gran experimento cultural que en el presente tiene lugar en un ancho país entre Europa y Asia» [114]. El progreso del conocimiento en la dimensión de las ciencias, al igual que de la crítica, fundamenta la esperanza de que «es posible por el trabajo científico adquirir conocimientos sobre la realidad del mundo, mediante los cuales podemos aumentar nuestro poder, y según los cuales podemos dirigir nuestra vida». Esta esperanza racional es lo que separa radicalmente la intención de la Ilustración de las tradiciones dogmáticas: «Mis ilusiones no son inmodificables como las religiosas, no tienen un carácter delirante. Si la experiencia me mostrara que estaba equivocada renunciaría a mis expectativas. Tómese así, pues, mi tentativa como lo que es...» —como algo que puede ser contradicho por la práctica—. Esta precaución no impide la actividad crítico-revolucionaria, pero sí la *certeza* totalitaria de que la idea por la que esa actividad se deja guiar con muy buenas razones, sea realizable en todas las circunstancias. Freud da a la dominación y a la ideología fundamentos demasiado profundos como para que pudiera prometer seguridad, en lugar de una lógica de la esperanza fundada y del ensayo controlado [115].

Esta es la ventaja de una teoría que incorpora a la base natural de la historia la herencia natural, por plástica que ésta sea, de un potencial pulsional de orientación tanto libidinosa como agresiva, que rebasa las oportunidades de satisfacción. Paradójicamente,

[114] XIV, 330; cf. XV, 196.

[115] Sobre esto, cf. T. W. Adorno, «Espíritu universal e historia de la naturaleza», en *Dialéctica negativa,* Madrid, Taurus, 1975, págs. 297 y sigs.

este mismo punto de vista puede conducir también a una reconstrucción objetivista de la historia que coloca a Freud en un estadio de reflexión más bajo que el alcanzado por Marx, y le impide desarrollar la idea básica del psicoanálisis en el sentido de una teoría de la sociedad [116]. Como Marx ha vinculado la autoconstitución de la especie al mecanismo del trabajo social, nunca ha intentado separar la dinámica de la evolución histórica de la actividad de la especie tomada como sujeto, ni ha intentado comprenderla en categorías de la evolución natural. Freud, por el contrario, introduce ya en el nivel metapsicológico un modelo energético de la dinámica de las pulsiones de tendencia objetivista. También el proceso cultural de la especie está vinculado, según él, a una dinámica de las pulsiones: las fuerzas pulsionales de la libido y la agresividad, potencias prehistóricas de la evolución, se apoderan en alguna manera de la especie en tanto que sujeto y determinan su historia. Ahora bien, el modelo biológico de filosofía de la historia no es más que la sombra y reverso de su predecesor teológico; ambos son igualmente precríticos. Una concepción que considerara a los impulsos como *primum movens* de la historia y a la cultura como resultado de su lucha, olvidaría que el concepto de impulso sólo lo hemos alcanzado reductivamente a partir de una deformación del lenguaje y de una patología del comportamiento. En el nivel antropológico, no encontramos ninguna necesidad que no haya sido ya interpretada lingüísticamente y que no haya sido establecida simbólicamente en acciones virtuales. La herencia de la historia natural, que consiste en un potencial de pulsiones que han perdido toda especialización, determina las condiciones iniciales en las que la especie humana se reproduce; pero desde el comienzo los medios de esta reproducción social dan a la conservación de la especie la cualidad de autoconservación. Por supuesto, también debemos añadir que la experiencia de la autoconservación colectiva determina la precomprensión, a partir de la cual inferimos por vía reductiva lo que se puede llamar conservación de la especie en la prehistoria animal de la especie humana. En todo caso, una reconstrucción de la historia de la especie que no abandone el terreno de la crítica, tiene que ser consciente de la base de su experiencia y concebir a la especie desde el momento en que puede re-

116 Tampoco la notable interpretación de Herbert MARCUSE de las teorías sociales implícitas en los escritos de Freud se libra de este peligro. Cf. *Eros y civilización,* 1965.

producir su vida sólo en condiciones culturales, como un sujeto que sea como sea debe empezar por producirse a sí mismo como sujeto.

Marx, heredero en esto de la tradición idealista, ha establecido tácitamente como punto de referencia una síntesis: la síntesis de un fragmento de naturaleza subjetiva con una naturaleza para ella objetiva, de tal manera que las condiciones contingentes de la síntesis se remiten a una naturaleza en sí, que esas condiciones alumbran. «Naturaleza en sí» es una construcción; esa construcción designa una *natura naturans,* que ha producido tanto la naturaleza subjetiva como la que se le opone como naturaleza objetiva, y de tal manera que nosotros no podemos situarnos en principio, en tanto que sujetos cognoscentes, fuera, ni siquiera por debajo de la división de «la naturaleza en sí» en naturaleza subjetiva y naturaleza objetiva. Los potenciales pulsionales reconstruidos pertenecen, en cuanto tales, a la incognoscible naturaleza en sí, pero son con todo accesibles al conocimiento en la medida en que determinan la situación inicial del conflicto en el que la especie se ha forjado a sí misma. Las formas en las cuales este conflicto se desenvuelve dependen, por el contrario, de las condiciones culturales de nuestra existencia, trabajo, lenguaje y dominación. De las estructuras del trabajo, del lenguaje y de la dominación no nos hemos asegurado de una manera ingenua, sino por la vía de una *autorreflexión del conocimiento* que comienza con una teoría de la ciencia, que adopta a continuación un giro trascendental y que, finalmente, toma conciencia de su contexto objetivo.

El proceso de investigación de las ciencias de la naturaleza está organizado en el marco trascendental de la acción instrumental, de tal manera que la naturaleza se convierte necesariamente en objeto del conocimiento desde el punto de vista de la posible disposición técnica. El proceso de investigación de las ciencias del espíritu se mueve en el nivel trascendental de la acción comunicativa, de tal manera que la explicación de los contextos de sentido queda necesariamente bajo el punto de vista del posible mantenimiento de la intersubjetividad de la comprensión mutua.

A estos dos puntos de vista trascendentales los hemos entendido como la expresión cognitiva de los intereses rectores del conocimiento, ya que reflejan las estructuras del trabajo y de la interacción, es decir, los contextos de la vida. Sin embargo, esta conexión de conocimiento e interés sólo se da de forma concluyente a partir de la autorreflexión de las ciencias, que responden al tipo de la crítica. Hemos escogido el psicoanálisis como ejemplo. El

proceso de investigación, que debe de ser a la vez un proceso de autoinvestigación, está aquí vinculado a las condiciones del diálogo analítico. Estas condiciones son trascendentales en la medida en que fijan el sentido de la validez de las interpretaciones psicoanalíticas, y sin embargo son a la vez objetivas, en la medida que hacen posible un tratamiento fáctico de los fenómenos patológicos. La reconducción de un punto de vista trascendental a un contexto objetivo y al correspondiente interés cognoscitivo es innecesaria, porque la disolución analítica de una comunicación distorsionada que determina la compulsión del comportamiento y la falsa conciencia es a la vez teoría y terapia.

En el acto de la autorreflexión, el conocimiento de una objetivación *cuyo poder estriba tan sólo en que el sujeto no se reconoce* a sí mismo en ella como en su otro, coincide inmediatamente con el interés por el conocimiento, es decir, por la emancipación con respecto de ese poder. En la situación analítica se realiza efectivamente la unidad de la intuición y de la emancipación, de la comprensión y de la liberación de la dependencia dogmática, esa unidad de la razón y del uso interesado de la razón que Fichte ha desarrollado en el concepto de autorreflexión. Pero esta autorreflexión no se realiza ya como acción de un yo absoluto, sino bajo las condiciones de una comunicación entre médico y paciente exigida por la enfermedad. Por eso desde presupuestos materialistas no pueden concebirse ya los intereses de la razón por la vía de una autoexplicación autárquica de la razón. La fórmula de que *el interés es inherente a la razón* sólo tiene sentido suficiente en el idealismo, esto es, mientras estemos convencidos de que la razón puede hacerse transparente a través de una autofundación. Pero si comprendemos la acción cognitiva y la fuerza crítica de la razón a partir de una autoconstitución de la especie humana bajo condiciones naturales contingentes, entonces es la *razón* la que es *inmanente al interés.* Freud da con esta unidad de razón e interés en una situación en la que la mayéutica del médico sólo puede promover la autorreflexión del enfermo bajo las condiciones de una compulsión y el correspondiente interés por suprimir esa compulsión.

Meditando sobre la relatividad de los criterios de lo patológico, Freud ha trasladado la compulsión patológica desde el nivel individual a la sociedad en su conjunto. Las instituciones de la dominación y de la tradición cultural las entiende Freud como soluciones temporales del conflicto fundamental entre el potencial impulsivo excedente y las condiciones de autoconservación colectiva.

Las soluciones son temporales porque, sobre la base afectiva de la represión, generan la compulsión de soluciones patológicas sustitutorias. Pero lo mismo que en la situación clínica, también en la sociedad con la compulsión patológica misma queda puesto también el interés por supresión. La patología de las instituciones sociales, como la de la conciencia individual, está enmarcada en el campo del lenguaje y de la acción comunicativa, y toma la forma de una distorsión estructural de la comunicación. Por esta razón, también en el sistema social el interés creado por la presión del sufrimiento se convierte inmediatamente en un interés por la ilustración —y la reflexión es el único movimiento posible en que ese interés se impone. El interés de la razón tiende hacia una realización crítico-revolucionaria progresiva, pero a *modo de ensayo,* de las grandes ilusiones humanas, en las que los motivos reprimidos han sido reelaborados y convertidos en fantasías de la esperanza.

En esta tendencia del interés de la razón encuentra su continuación el interés por la autoconservación. En este sentido, también la razón tiene su base en la historia natural. Pero el interés por la autoconservación sufre una ruptura; no es ni necesidad empírica ni propiedad sistémica de un organismo. El interés por la autoconservación no puede ser definido de manera independiente de las condiciones culturales: el trabajo, el lenguaje y la dominación. El interés por la autoconservación no puede tener como meta, así sin más, la reproducción en la vida de la especie, ya que esa especie, bajo las condiciones culturales de existencia, tiene que empezar interpretando qué es lo que entiende por vida. Estas interpretaciones se orientan, a su vez, según las ideas de la «vida buena». «Lo bueno» no es ni convención ni esencia, es algo fantaseado, pero tiene que estar fantaseado con la suficiente exactitud como para satisfacer y dar articulación a un interés fundamental: el interés por la medida de la emancipación que históricamente, tanto en las condiciones dadas como en las que pueden ser objeto de manipulación, es objetivamente posible. Mientras los hombres hayan de conservar su vida por el trabajo y la interacción, renunciando a sus impulsos, es decir, bajo la compulsión de una comunicación distorsionada, el interés por la autoconservación tiene necesariamente la forma del interés de la razón, que sólo se despliega en la crítica y se confirma en las consecuencias prácticas de ésta.

Solamente cuando en la categoría de ciencia crítica se hace visible esta unidad de conocimiento e interés puede verse también

como necesaria la correspondencia entre puntos de vista trascendentales de la investigación e intereses rectores del conocimiento. Como la reproducción de la vida social está ligada a las condiciones culturales de trabajo e interacción, el interés por la autoconservación no se dirige inmediatamente a la satisfacción de las necesidades empíricas, sino a las condiciones funcionales del trabajo y la interacción: se hace igualmente extensivo a las correspondientes categorías del saber, a los procesos acumulativos de aprendizaje y a las interacciones duraderas mediadas por la tradición. Tan pronto como este saber cotidiano queda asegurado en forma metódica y es objeto de ampliación, también los correspondientes procesos de investigación entran bajo las determinaciones de ese interés.

Mientras el interés por la autoconservación sea mal interpretada en términos naturalistas, es difícil ver cómo ese interés podría tomar la forma de un interés rector del conocimiento, que no fuera *externo* a la *función misma* del conocimiento. Pues bien, hemos mostrado, a partir de *un* ejemplo de ciencia crítica, que el interés por la autoconservación no puede ser pensado de una manera consecuente, sino como un interés que actúa mediante la razón misma. Pero si en el movimiento de la autorreflexión conocimiento e interés son una sola cosa, entonces el hecho de que las condiciones trascendentales de las ciencias de la naturaleza y del espíritu dependan de los intereses cognoscitivos, técnico y práctico, no puede significar una heteronomía del conocimiento. Lo que se quiere decir es que los intereses rectores del conocimiento, que determinan la objetividad de la validez de los enunciados, son *en sí mismos* racionales de tal manera que el sentido del conocimiento, y por consecuencia también el criterio de su autonomía, no puede de ninguna manera ser elucidado sin remontarse a su conexión con el interés. Freud ha reconocido esta conexión de conocimiento e interés como constitutivo para el conocimiento *como tal* y la ha protegido contra el malentendido psicologista de que esa conexión pudiera significar una devaluación subjetivista del conocimiento:

> Se ha... tratado de desacreditar radicalmente la ciencia diciendo que está ligada a las condiciones mismas de nuestra organización, no pudiendo producir más que frutos subjetivos, mientras que la naturaleza real de las cosas permanece exterior e inaccesible. Con esto se pasa por alto algunos momentos que son decisivos para el trabajo científico: *a)* que nuestra organización, esto es, nuestro aparato mental, se ha desarrollado en el esfuerzo por explorar el mundo exterior, y que consecuentemente ha alcanzado en su estructura un cierto grado de adaptación; *b)* que

nuestro aparato espiritual es por sí mismo parte constituyente de este universo que tenemos que explorar y que se abre a nuestra investigación; *c)* que la tarea de la ciencia queda perfectamente circunscrita, si la limitamos a mostrar cómo se nos aparece el mundo habida cuenta del carácter particular de nuestra organización; *d)* que los resultados finales de la ciencia, a causa de su manera de ser adquiridos no sólo están condicionados por nuestra organización, sino también por lo que ha actuado sobre esa organización y, finalmente, *e)* que el problema de la constitución del mundo sin la consideración de nuestro aparato perceptivo es una pura abstracción, sin interés práctico. No, nuestra ciencia no es una «ilusión» [117].

Por el contrario, es precisamente eso lo que Nietzsche ha intentado demostrar. Nietzsche ha visto la conexión de conocimiento e interés, pero a la vez la ha psicologizado, convirtiéndola con ello en base para una disolución metacrítica del conocimiento en general. Nietzsche consuma como una autonegación de la reflexión la autosupresión de la teórica del conocimiento puesta en marcha por Hegel y proseguida por Marx.

---

[117] XIV, 380; FREUD ha distinguido entre necesidad e interés. Las inclinaciones primarias *forman* parte del «ello»; hablamos de «interés» cuando las motivaciones están vinculadas a las funciones del yo. Dicho paradójicamente: los intereses son las necesidades del yo. Partiendo de esta distinción, podemos hacer corresponder los intereses rectores del conocimiento a las funciones del «yo». La prueba de la realidad reposa sobre una operación cognitiva, que se desarrolla dentro de la esfera funcional de la actividad instrumental y de la adaptación a las condiciones externas de vida. A este aprender operacional de reglas de actuación controladas, presupone una operación cognitiva, que se forma en los contextos de interacción por el camino de la identificación e interiorización. A este aprender moral de papeles sociales corresponde el interés cognoscitivo práctico por el aseguramiento de la intersubjetividad de la comprensión. La síntesis del «ello» y del «super-ego», es decir, la integración de partes inconscientes en el «yo», se realiza por una operación cognitiva que surge en los contextos patológicos de una comunicación específicamente distorsionada. A este proceso de aprendizaje caracterizado por la autorreflexión corresponde el interés cognoscitivo emancipatorio por la supresión de la represión y de la falsa conciencia. Por supuesto que al establecer esta correspondencia entre intereses rectores del conocimiento y funciones del yo en el marco del modelo estructural, debemos ser conscientes de que precisamente ese modelo del «yo», «ello» y «super-yo» ha sido obtenido de la *experiencia* de la reflexión y de que, por tanto, se mueve a nivel metateórico. En tanto que esto permanece claro, una interpretación de los intereses rectores del conocimiento en conceptos de la metapsicología no tiene por qué dar lugar a una psicologización de la conexión entre conocimientos e intereses. Por otra parte, con tal interpretación poco se gana, pues un análisis más amplio de los intereses rectores del conocimiento nos obliga a abandonar en general el ámbito de la lógica de la investigación y a remontarnos al contexto objetivo de la historia de la especie. De nuevo vemos que la teoría del conocimiento únicamente puede realizarse como teoría de la sociedad.

Sus consideraciones epistemológicas, en sentido amplio, parten tácitamente de dos supuestos positivistas fundamentales. Por un lado, Nietzsche está convencido de que la crítica tradicional del conocimiento, desde Kant a Schopenhauer, eleva una pretensión irresoluble, esto es, la *reflexión del sujeto cognoscente sobre sí mismo*, y de que por eso está exigiendo una metacrítica. La forma moderna de escepticismo puede ser desenmascarada como una *dogmática encubierta:*

> Profundamente desconfiado frente a los dogmas de la teoría del conocimiento, me gustaba mirar, ya por ésta, ya por la otra ventana, guardándome de adherirme a ella, ya que lo consideraba dañoso. Además, ¿es verosímil que un instrumento *pueda* hacer la crítica de su propia eficacia? Por lo que pude observar, sucedía más bien que ni el escepticismo ni el dogmatismo epistemológicos procedían nunca sin un trasfondo de prejuicios —ambos presentan únicamente un valor secundario tan pronto como nos percatamos de lo que domina en el fondo de esa posición. Una idea básica: tanto Kant como Hegel, como Schopenhauer, tanto la actitud escéptico-epojística, como la actitud historizante, como la pesimista tienen un origen moral [118].

Nietzsche recurre al argumento empleado por Hegel contra Kant para denegar la posibilidad de acceso a una teoría del conocimiento. Por supuesto que él no saca la consecuencia de que haya que limitarse a la metodología, bien al contrario, se introduce plenamente en la autorreflexión de las ciencias, aunque con la paradójica finalidad de liberarse de la crítica y de la ciencia.

Por otro lado, Nietzsche comparte con el positivismo el concepto de ciencia. Sólo las informaciones que responden a los criterios de los resultados de las ciencias experimentales pueden ser consideradas como conocimiento en sentido estricto. Con esto se erige un nivel de exigencia, ante el cual la tradición en su conjunto queda rebajada al nivel de mitología. Con los progresos científicos pierden terreno las imágenes arcaicas del mundo, las visiones religiosas y las interpretaciones filosóficas. Las cosmologías, como todas las interpretaciones precientíficas del mundo que permiten orientar la acción y justificar normas, pierden su credibilidad en la misma medida en que una naturaleza objetivada es conocida en sus conexiones causales y queda sometida al poder de disposición técnica:

---

[118] NIETZSCHE, *Werke*, Schlechta, 2.ª ed., 1960, tomo III, pág. 486. *(Nota del T.:* La cita corresponde a los escritos clasificados como «póstumos de los años ochenta».)

En la medida en que el sentido de la causalidad aumenta, disminuye la extensión del reino de la moralidad: siempre que se han comprendido los efectos necesarios y se ha aprendido a pensar eliminando todo lo accidental y todo *post hoc* ocasional, se ha deshecho un gran número de causalidades fantásticas, en las que se había creído como fundamento de las costumbres —el medio real es mucho más pequeño que el fantástico— y cada vez que ha desaparecido del mundo un fragmento de angustia y de confusión, ha desaparecido también un fragmento de respeto a la autoridad de la costumbre: es la moralidad en conjunto quien ha «pagado». Quien, por el contrario, quiera aumentarla, habrá de saber guardarse bien de que los resultados lleguen a ser controlables [119].

Como Comte, antes que Nietzsche, entiende las consecuencias críticas del progreso técnico-científico como superación de la metafísica, y como Max Weber, después de él, interpreta las consecuencias prácticas de este proceso como una racionalización de la acción y una *subjetivización de los dogmas capaces de orientar* la acción. Las teorías científicas pueden debilitar las pretensiones de validez de las interpretaciones tradicionales, referidas siempre de un modo u otro a la acción; en este sentido son *críticas*. Pero el lugar de las interpretaciones refutadas han de dejarlo vacío, ya que ellas no pueden establecer una relación con la práctica, y en este sentido son meramente destructivas. De las teorías científicas se sigue un saber técnicamente utilizable, pero no un saber normativo, orientador de la acción:

La ciencia investiga el curso de la naturaleza, pero nunca puede dar órdenes al hombre. Inclinación, amor, placer, desagrado, exaltación, depresión, nada de esto conoce la ciencia. Lo que el hombre vive, aquello que experimenta tiene que interpretarlo desde algún sitio para poder evaluarlo [120].

El proceso de ilustración que las ciencias hacen posible es crítico, pero la disolución de los dogmas nos libera, nos hace indiferentes: no es emancipadora, sino nihilista. Fuera de la conexión de teoría y práctica, que las ciencias disuelven, y que no pueden sustituir suficientemente con la nueva conexión entre teoría y técnica, las informaciones no tienen ningún «sentido». Nietzsche se abandona inicialmente al empuje inmanente de la ilustración positivista; pero le separa del positivismo la conciencia de que se ha abandonado la intención asociada en otro tiempo al conocimiento.

[119] I, 1021.
[120] III, 343.

Nietzsche, el filósofo que ya no puede serlo, no se puede librar del recuerdo de que «siempre se supuso que la salvación del hombre habría de depender de la visión del origen de las cosas» y al mismo tiempo ve

> que nosotros, por el contrario, cuanto más buscamos los orígenes, tanto menos nos preocupamos de nuestros intereses; que todas nuestras valoraciones e intereses, que hemos puesto en las cosas, comienzan a perder su sentido cuanto más retrocedemos con nuestro conocimiento y más llegamos a las cosas mismas [121].

El concepto positivista de la ciencia es recibido por Nietzsche de una manera ambivalente. A la ciencia moderna se le concede, por una parte, un monopolio de conocimiento que se confirma en la desvalorización del conocimiento metafísico. Por otro lado, este conocimiento monopolizado queda devaluado a su vez por tener necesariamente que prescindir de la conexión que la metafísica establecía con la práctica, perdiendo con ello nuestro interés. Según el positivismo, no puede haber un conocimiento que trascienda el conocimiento de las ciencias experimentadas, pero Nietzsche, que acepta esto, no puede decidirse a dar seriamente a este conocimiento el título del conocimiento. Pues la misma metodología que proporciona a la ciencia su certeza, la distancia de los intereses que son las raíces que podrían dar *sentido* a los conocimientos. Con respecto a los objetos que despiertan un interés que rebasa la disposición técnica, «la ciencia prepara una *soberana ignorancia,* un sentimiento de que el 'conocer' no existe, que es un modo de orgullo, un sueño; y que no nos resta ni el más mínimo concepto para hacer del 'conocimiento' ni siquiera una *posibilidad*» [122].

Nietzsche había ya expresado en la «Segunda consideración intempestiva» una reserva análoga contra la historia: También las ciencias del espíritu se habían convertido en extrañas a la vida, tan pronto como habían seguido los criterios del método científico. La conciencia histórica no sirve a la práctica vital, sino en tanto que se apropia y forma una tradición cultural en el horizonte del presente. La historia viviente convierte al pasado en una parte del proceso de formación del presente. La formación histórica es un termómetro de la fuerza plástica con la que un hombre o una cultura se hacen a sí mismos transparentes en la presentificación de lo pasado y de lo extraño, los pensadores de la historia

[121] III, 862.
[122] III, 862.

creen que el sentido de la existencia saldrá cada vez más a la luz en el curso de su desarrollo, de ahí que miren hacia atrás sólo para, con la consideración de los procesos anteriores, comprender el presente y para aprender a aproximarse al futuro más intensamente; no saben hasta qué punto es ahistórica su manera de pensar la historia y hasta qué punto su ocupación histórica, en vez de estar al servicio de la vida, está al servicio del conocimiento puro [123].

Nietzsche cree poder detectar un momento de no-historicidad en esta reflexión nacida de la práctica vital, reflexión que sale de ella y vuelve a ella, pues esa «constelación de vida e historia» se transforma tan pronto como la historia se convierte en ciencia [124]. Las objetivaciones que contempla y goza la conciencia, en una contemporaneidad ficticia, objetivaciones de la historia real encerradas en un museo, se convierten en estériles para el sujeto cognoscente. La tradición metódicamente objetivada será neutralizada *como tradición* y no podrá entrar en el proceso de formación contemporáneo: «El saber... cesa de obrar como un factor de transformación que empuja hacia afuera y permanece escondido en un caótico mundo interior» [125].

La polémica contra la lujosa ociosidad de los virtuosos del historicismo contemporáneo es una crítica fundada en la cientificación de la historia. El objetivismo no será visto por Nietzsche como un caso de falsa autoconcepción científica, sino tomado como una *implicación necesaria de la ciencia histórica*. Nietzsche cree que una historia que sirva a la vida necesita de lazos precientíficos con lo ahistórico y lo sobrehistórico [126]. Sin embargo, si en conexión con su crítica de las ciencias del espíritu hubiera retornado el concepto de interpretación, formulado dos años antes en el ensayo *Verdad y mentira en sentido extramoral,* no hubiera sido posible tal confrontación. La categoría de interpretación hubiera sido tomada como el implícito fundamento del método histórico-filológico; de la misma manera que el objetivismo hubiera sido considerado como la falsa conciencia de un proceder inevitablemente vinculado con el proceso de formación del sujeto cognoscente.

La perplejidad de Nietzsche ante las ciencias del espíritu es la misma que tiene frente a las ciencias de la naturaleza: por un lado, él no podía abandonar la exigencia del concepto positivista

[123] I, 217.
[124] I, 231.
[125] I, 232.
[126] I, 281.

de ciencia, pero tampoco podía desprenderse del concepto más amplio de una teoría que tuviera significación para la vida. Frente a la historia se las arregla con la exigencia de que debería librarse de fuerza metodológica aun al precio de su posible objetividad. Y se tranquilizaba con la siguiente reflexión: «No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia» [127]. Pero en las ciencias de la naturaleza no se puede aplicar esta fórmula. En ellas la exigencia análoga de romper con el pensamiento metódico estaría autocondenada. Así necesitó Nietzsche, cuando quiso reunir la herencia dispar del positivismo y de la gran filosofía, criticar el objetivismo de la ciencia como una falsa autocomprensión, crítica que permitiría liberar la escondida conexión entre lo práctico y lo vital.

La «teoría del conocimiento» de Nietzsche, por aforísticas que sean sus formulaciones, consiste en una tentativa de entender el marco categorial de las ciencias naturales (espacio, tiempo, suceso), el concepto de ley (causalidad), la base operacional de la experiencia (medida), así como las reglas de la lógica y del cálculo, como el *a priori relativo* de un mundo de apariencia objetiva, que ha sido creado para dominar la naturaleza y asegurar la conservación de la existencia:

> Todo el aparato del conocimiento es un aparato de abstracción y simplificación no organizado para el conocimiento, sino para el dominio de las cosas: «fin» y «medios» están tan lejos de la esencia como de los «conceptos». Con «fines» y «medios» se domina el proceso (se «inventa» un proceso que sea concebible, y con los «conceptos» se dominan las cosas que forman el proceso [128].

Nietzsche concibe la ciencia como la actividad por la que nosotros transformamos la naturaleza en conceptos con el fin de dominarla. En la compulsión al rigor lógico y a la pertinencia empírica se impone la *constricción* del interés por la posible manipulación técnica sobre los procesos naturales objetivados, y en éste, el instinto de conservación de la existencia:

> Puesto que nuestro intelecto es la consecuencia de nuestras condiciones de existencia, no lo tendríamos si no fuera necesario tenerlo, y no

[127] III, 814. (Los fundamentos de la hermenéutica filosófica de GADAMER obedecen, de manera no confesada, a esta intención. Cf. el prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode,* Tübingen, 1965).

[128] III, 442.

lo tendríamos de la forma que lo tenemos si no tuviéramos necesidad de esta forma, y si nos fuera posible vivir de otra manera [129].

No se debe interpretar esta necesidad de conceptos, especies, formas, fines y leyes («un mundo de casos idénticos») como si con ello fuéramos capaces de fijar el mundo verdadero, sino como necesidad de hacer un mundo en el que sea posible nuestra existencia: que sea para nosotros calculable, sencillo, entendible, etc. [130]

Esta cita podría ser interpretada en el sentido de un pragmatismo lógico trascendental. El interés rector del conocimiento en el dominio de la naturaleza establecería las condiciones de la objetividad del conocimiento de la naturaleza. Lejos de suprimir las diferencias entre ilusión y conocimiento, sería el que determinaría el marco en el que la realidad nos resulta objetivamente cognoscible. Con esto, por una parte, se mantendría en pie la pretensión crítica del conocimiento científico frente a la metafísica, pero, por otra parte, se pondría en cuestión la pretensión monopolística de la ciencia moderna, pues junto al interés cognoscitivo técnico podría haber otros intereses rectores y legitimadores del conocimiento. Evidentemente, no es ésta la concepción de Nietzsche. La reconducción metodológica de la ciencia a un interés por la autoconservación no se usa para una determinación lógico-trascendental del conocimiento, sino para una negación de la posibilidad de conocimiento en general: «Nuestro aparato cognoscitivo no está organizado para el 'conocimiento'» [131]. La reflexión sobre el nuevo criterio desarrollado por la ciencia sigue siendo motivo para una crítica de las interpretaciones tradicionales del mundo, sólo que la misma crítica se hace extensiva también a la ciencia misma. La metafísica y la ciencia han creado por igual la ficción de un mundo calculable de casos idénticos. De todos modos, la ficción del *a priori* científico se ha mostrado como defendible. El «extravío» objetivista, del que Nietzsche, movido por la autocomprensión positivista de la ciencia acusa a la filosofía, es el mismo al que necesariamente sucumbe también la ciencia:

El extravío de la filosofía consiste en que en vez de ver en la lógica y las categorías de la razón medios de ordenar el mundo para fines de utilidad (es decir, «en principio», con vistas a una falsificación útil), se cree tener en ellos el criterio de verdad o de realidad. El «criterio de verdad» no era en realidad otro que la utilidad biológica de un tal sis-

[129] III, 440.
[130] III, 526.
[131] III, 440.

tema de radical falsificación: y como una especie animal no conoce nada más importante que su conservación, se puede hablar aquí de «verdad». La ingenuidad consistía, pues, en tomar la idiosincrasia antropocéntrica como *medida de las cosas,* como pauta sobre lo real y lo irreal: en pocas palabras, en absolutizar algo condicionado [132].

Los intereses subyacentes al conocimiento afectan a la posibilidad del conocimiento en cuanto tal, como la satisfacción de todas las necesidades queda cubierta por el interés por la autoconservación, cualquier ilusión arbitraria, con tal de que en ella alguna necesidad interprete al mundo, puede presentar la misma pretensión de validez. La conexión entre conocimiento e interés, entendida en términos naturalistas, disuelve ciertamente la apariencia objetivista en todas sus formas, pero sin volverla a justificar en términos subjetivistas: «En la medida en que el término 'conocimiento' tengo algún sentido en general, el mundo es cognoscible; pero es diversamente interpretable y no tiene implícito un sentido, sino numerosos sentidos.—'Perspectivismo': Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo, nuestros impulsos y sus 'pros' y 'contras'» [133]. Nietzsche saca la consecuencia [134] de que el lugar de una teoría del conocimiento ha de ocuparlo una teoría perspectivista de los afectos. Es ciertamente fácil de ver que Nietzsche no hubiera llegado en absoluto a un perspectivismo si desde el principio no hubiera rechazado como imposible a la teoría del conocimiento.

Como Nietzsche quedó siempre demasiado prisionero del positivismo como para entender su crítica a la autocomprensión objetivista de la ciencia como crítica del conocimiento, cuando se encontró con el interés rector del conocimiento no pudo evitar malinterpretarlo en términos naturalistas. Solamente cuando interés y pulsión son inmediatamente la misma cosa pueden las condiciones subjetivas —puestas por el interés— de la objetividad del conocimiento posible afectar al sentido de la diferencia entre ilusión y conocimiento. Sin embargo, nada obliga a una interpretación empirista de los intereses rectores del conocimiento si la autorreflexión de la ciencia, al percatarse de los intereses subyacentes, no es malentendida a su vez de manera positivista, esto es, no es negada como crítica. Y esto es precisamente lo que Nietzsche se

[132] III, 726.
[133] III, 903.
[134] III, 560.

ve obligado a hacer. Una y otra vez saca a la palestra el mismo argumento contra la posibilidad de una teoría del conocimiento:

> Se debería saber... lo que es la certeza, qué es el conocimiento, y así sucesivamente. Al no saber esto, una crítica de las facultades del conocimiento es un sinsentido: ¿cómo podría hacer la crítica? No está en condiciones de definirse a sí mismo [135].

Hegel había empleado este argumento contra Kant, para obligar a la crítica del conocimiento a una crítica de sus propias presuposiciones, y con ello a la prosecución de una autorreflexión ininterrumpida. Nietzsche, por el contrario, adopta este argumento para asegurarse de la imposibilidad de toda autorreflexión.

Nietzsche comparte la ceguera de sus contemporáneos frente a la experiencia de la reflexión; niega que la penetración crítica de una apariencia autogenerada, pero autonomizada frente al sujeto, que la autorreflexión de una falsa conciencia sea conocimiento: «Sabemos que la destrucción de una falsa conciencia no produce ninguna verdad, sino un ámbito más de ignorancia, un ensanchamiento de nuestro 'espacio vacío', un aumento de nuestro desierto» [136]. Ciertamente que esta negación de la reflexión de Nietzsche no es resultado, como en sus contemporáneos de orientación positivista, de un encantamiento del investigador por la apariencia objetivista de la ciencia, que ha de ser cultivada *intentione recta*. Nietzsche, y esto le distingue de todos los otros, niega la fuerza crítica de la reflexión con los medios y sólo con los *medios de la reflexión misma*. Su crítica de la filosofía occidental, su crítica de la ciencia, su crítica de la moral dominante, constituyen un testimonio único de la búsqueda de un conocimiento por el camino de la autorreflexión, y sólo de la autorreflexión. Nietzsche sabe que «somos», de antemano, ilógicos, y en consecuencia seres injustos, y somos capaces de saberlo, ésta es una de las más grandes e indisolubles desarmonías de la existencia» [137]. Sin embargo, Nietzsche está tan adherido a las convicciones fundamentales del positivismo, que no puede reconocer sistemáticamente la función cognoscitiva de la autorreflexión de la que vive como escritor filosófico. Esta irónica contradicción de una autonegación de la reflexión es, por cierto, tan tenaz que no puede ser resuelta por argumen-

---

135 III, 499.
136 III, 446.
137 I, 471.

tos, sino sólo mitigarse por medio de conjuros. La reflexión que se aniquila a sí misma, no puede contar con la ayuda de una regresión caritativa; necesita de la autosugestión para ocultar ante sí misma lo que practica de una manera incansable, esto es, la crítica:

> Nosotros, los psicólogos del futuro, tenemos poca voluntad de autoobservación: tomamos como un síntoma de degeneración el que un instrumento busque conocerse a sí mismo: somos los instrumentos del conocimiento y queremos tener la ingenuidad y la precisión de un instrumento —por consiguiente, nos es preciso no analizarnos, no «conocernos» [138].

La historia de la disolución de la teoría del conocimiento en metodología constituye la prehistoria del nuevo positivismo. Nietzsche ha escrito el último capítulo de esa historia. Como virtuoso de una reflexión que se niega a sí misma, ha desarrollado la conexión de conocimientos e intereses, y a la vez la ha malinterpretado empirísticamente. Para el positivismo de nuevo cuño, parece que Nietzsche ha dejado la prueba de que la autorreflexión de las ciencias únicamente conduce a la psicologización de relaciones, que en tanto que relaciones lógicas y metodológicas, no pueden ser situadas al mismo nivel que las relaciones empíricas. La «autorreflexión» de las ciencias pudo aparecer como un ejemplo más de la falacia naturalista repetida con tanta frecuencia y consecuencias en el pensamiento contemporáneo. Y así se llegó a creer que basta con una renovación de la distinción de principio entre cuestiones de validez y cuestiones de génesis de los enunciados; con esto la teoría del conocimiento, incluso una teoría del conocimiento desarrollada inmanentemente a partir de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, podría ser confiada a la psicología de la investigación. Sobre esta base, el nuevo positivismo ha levantado una metodología pura, pero es también una metodología depurada de los problemas verdaderamente interesantes.

[138] III, 790.

EPILOGO
(1973)

Conocimiento e interés aparece en edición de bolsillo, sin cambio alguno, cinco años después de la versión original. Ello no significa que, en mi opinión, el texto no precise de ciertas modificaciones. Al contrario, la inesperada intensidad y amplitud de la discusión que provocó ha planteado tal número de cuestiones que, en caso de pretender abordarlas temáticamente, me vería obligado a escribir *un libro diferente*. Las críticas, cuando son tales, y no caen bajo la rúbrica del comportamiento expresivo o de la lucha de orientación política [1], se pueden agrupar en cinco apartados.

a) Objeciones al procedimiento simultáneamente histórico y sistemático de una historiografía reconstructiva (Cineberg, Lobkowicz).

b) Objeciones a la exégesis de determinados autores, particularmente contra la interpretación de los textos de Hegel (Bubner), Marx (Hahn), Freud (Nichols) y Husserl (Evans).

c) Objeciones a la concepción no realista del problema del conocimiento, especialmente a la delimitación y a la constitución teórica de distintos dominios objetuales y de «las formas de conocimiento» correspondientes (Ballestrem, McCarthy, Krüger, Lobkowicz).

d) Objeciones a la concepción no idealista de objetividad y verdad, en particular a un concepto revisado de lo trascendental

[1] Por ejemplo, R. Beyer, *Die Sünden der Frankfurter Schule*, Berlín, 1971.

y al *status* ambiguo de los intereses cognoscitivos (Anacker, Bubner, Fess, Rohrmoser, Theunissen).

e) Objeciones a ciertas incoherencias y oscuridades, tendentes a la clarificación, modificación o desarrollo de mi proyecto de una teoría de la ciencia (Apel, Böhler, Floistadt, Giegel, Schroyer, Wellmer).

En esta clasificación no tomo en cuenta excelentes trabajos donde se recogen y elaboran productivamente estrategias de solución (p. ej., Hellenes). Las exposiciones monográficas de Bahr, Glaser, Ley y Willms tan sólo rozan tangencialmente los problemas tratados en *Conocimiento e interés.* Algunas objeciones de mayor importancia han sido abordadas en mi introducción a la nueva edición de *Theorie and Praxis* (Frankfurt, 1971).

Por lo demás, Fred R. Dallmayr, en diversos trabajos, ha presentado y enjuiciado la discusión sobre *Conocimiento e interés* con autoridad. En estas circunstancias, me parece mejor utilizar el espacio de un epílogo para dar cuenta de lo que he aprendido de los argumentos y contraargumentos. En esta tarea no puedo entrar en detalles que hoy consideraría necesario revisar; más bien quisiera dejar claro por qué razón deseo mantener la concepción sistemática del libro. Dicha concepción aparece bajo luz distinta a través de precisiones que hoy juzgo necesarias.

1. Sobre el «status» de una historiografía de intención sistemática

La historiografía filosófica de intención sistemática —tipo de pensamiento y de análisis que a partir de Hegel ya no necesita de justificación explícita en el continente, lo que tal vez sea una lástima— resulta particularmente desconcertante para los lectores anglosajones. El objetivo de mi investigación es la crítica del cientifismo; y entiendo por cientifismo la actitud fundamental que ha dominado hasta hace poco la filosofía analítica, la más diferenciada e influyente filosofía contemporánea: esto es, la actitud según la cual una filosofía científica tiene que proceder *intentione recta* como la ciencia misma, es decir, que debe mantener su objeto ante sí (sin poder, por ejemplo, asegurárselo mediante reflexión). Esta actitud obliga al análisis, en la medida en que se ocupa del problema del conocimiento, a una metodología de las ciencias

orientadas en términos de análisis del lenguaje; esta metodología había venido excluyendo del análisis lógico a la pragmática del uso natural y científico del lenguaje, hasta que Wittgenstein, en su época tardía, dio los primeros impulsos al respecto. K. O. Apel denomina a esto la «falacia abstractiva» del cientifismo: «Si abstraemos de la dimensión pragmática del signo (...) no existe sujeto humano de la argumentación, y, por consiguiente, tampoco se da la posibilidad de la argumentación, que nosotros presuponemos, siempre ya. En lugar de esa reflexión tenemos una interminable jerarquía de *meta*lenguajes, *meta*teorías, etc., en la que la *competencia reflexiva* del hombre como *sujeto de argumentación* se insinúa y se esconde al mismo tiempo» [1 bis]. A la crítica del cientifismo se le plantea, pues, la tarea de hacer consciente la reflexión (negada, pero de la que filosóficamente se está haciendo uso siempre ya) como tal, es decir, una *dimensión* del problema del conocimiento que se ha hecho irreconocible (a pesar de la fenomenología). A mi modo de ver, una de las formas de llevar a cabo esa tarea estribaba en la reconstrucción de la *pre*historia del positivismo moderno, si se abordaba con la intención de recurrir a la fuerza analítica del recuerdo frente al proceso de represión en que está enraizado el cientifismo. Es posible que el intento no haya resultado, pero a nadie dejé dudas sobre mi intención, declarada ya en el prefacio. Desde luego que no puedo evitar un círculo: una historiografía de la filosofía que pretenda atenerse a la figura de la autorreflexión tiene que parecer extraña a los que no toman en serio la autorreflexión como *movimiento del pensamiento.*

Para prevenir que ese círculo caiga en una moralización equivocada y presuntuosa, desearía añadir de inmediato que la crítica del cientifismo tiene que poder sostenerse sólo mediante argumentos sistemáticos, incluso con independencia de una mayéutica de la historia de la filosofía; aquí abundo en la opinión de mis críticos. En 1967 había elaborado un proyecto de tres libros, el primero de los cuales, *Conocimiento e interés,* debía servir de prolegómeno (véase el prefacio). No he llevado a cabo el plan en lo que se refiere a los dos libros siguientes, que debían contener una reconstrucción crítica del desarrollo de la filosofía analítica. Ello puede explicarse por razones objetivas. Actualmente la crítica y la autocrítica del cientifismo están en pleno auge. En el

[1 bis] K. O. Apel, *Transformation der Philosophie,* Frankfurt, 1973, vol. II, pág. 406.

ámbito de la lengua alemana, autores como K. O. Apel [2], H. J. Giegel [3], F. Kambartel [4], H. Schnädelbach [5], E. Tugendhat [6] y A. Wellmer [7], entre otros, han realizado una crítica *inmanente* a importantes teoremas de la filosofía analítica a la lógica de la investigación y al análisis lingüístico en la dirección de una reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia y la argumentación, consecuente con sus propios desarrollos. Además, *la filosofía metódica procedente de Erlangen* contiene perspectivas de una teoría de la ciencia que aborda de nuevo la problemática de la fundamentación, problemática que el cientifismo pasa por alto. Es cierto que la filosofía metódica se sitúa en una peculiar ambivalencia entre teoría reconstructiva del lenguaje y normación universal del lenguaje [8]. Igualmente han surgido también nuevos frentes en el ámbito de la lengua inglesa a partir de la *confrontación de la teoría de la ciencia con la historia de la ciencia* [9]. Dicha problemática, que parte de la dependencia de los enunciados observacionales con respecto a la teoría, se ha agudizado con la tesis de Kunh acerca de la dependencia de las teorías mismas con respecto a los paradigmas. Las reacciones de Feyerabend, Lakatos y, especialmente, de Toulmin [10] demuestran que la tarea de la reconstrucción racional de la historia de la ciencia no permite por más tiempo la renuncia cientifista al *análisis lógico* del contexto de aparición y contexto de aplicación de las teorías [11]. En la actualidad hay otro desarrollo que reviste aún mayor importancia en relación con una teoría de la constitución de la experiencia y una teoría consecual

---

[2] K. O. APEL, *Transformation der Philosophie, loc. cit.*, vol. II.

[3] H. J. GIEGEL, *Logik der seelischen Ereignisse*, Frankfurt, 1969.

[4] F. KAMBARTE, *Erfahrung und Struktur*, Frankfurt, 1968.

[5] H. CCHNÄDELBACH, *Erfahrung, Begrundung und Reflexion*, Frankfurt, 1971; el mismo, «Dispositionsbegriffe der Erkenntnistheorie», en *E. F. allg. W. Theorie*, II, págs. 89 y sigs.

[6] E. TUGENDHAT, «Phänomenologie und Sprachanalyse», en *Festschrift f. Gadamer*, Tübingen, 1970, vol. II, pág. 3.

[7] A. WELLMER, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1967; el mismo, *Kausalität und Erklärung*, tésis inédita, Frankfurt, 1970.

[8] P. LORENZEN, *Methodisches Denken*, Frankfurt, 1968; el mismo, «Szientismus versus Dialektik», en *Festschrift f. Gadamer*, Tübingen, 1970, vol. I, págs. 57 y sigs.; D. LORENZ, *Elemente der Sprachkritik*, Frankfurt, 1970; J. MITTELSTRASS, *Das praktische Fundament der Wissenschaft*, Constanza, 1972.

[9] Lakatos MUSGRAVE (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970; cf. también M. HESSE [16].

[10] ST. TOULMIN, *Human Understanding*, Princeton, 1972.

[11] Véase K. O. APEL, *Transformation der Philosophie, loc. cit.*, vol. I, Instrucción; R. BUBNER, «Dialektische Elemente einer Forschunglogik», en *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt, 1972, págs. 129 y sig.

de la verdad, que pudiera construirse en el marco de una hermenéutica trascendental (Apel), o, como diría yo, de una pragmática universal. En Wittgenstein y sus discípulos, el análisis lógico del uso del lenguaje ha sido siempre particularista, y no ha alcanzado la forma de una teoría de los juegos de lenguaje; tal parece ser precisamente la tarea que se está emprendiendo ahora, como reacción al desafío que representa el análisis lingüístico realizado por la lingüística generativa. Se pueden encontrar inicios de una *pragmática universal* en analíticos del lenguaje como Searle, quien, siguiendo a Austin y a Strawson, intenta una teoría de los actos de habla; y también en aquellos lingüistas que, como Wunderlich, incluyen en sus investigaciones las estructuras generales de situaciones de habla posibles [12].

Las *cuatro* líneas de argumentación mencionadas, que se perfilan en la discusión filosófica de los últimos años, dejan en buena parte sin objeto a una crítica sistemática del cientifismo; no quiero con ello afirmar que la actitud cientifista fundamental haya perdido protagonismo en la filosofía contemporánea. Sólo pretendo sostener que el contexto de la discusión se ha modificado de tal modo en los últimos años que la actividad crítica puede dejar paso a la actividad constructiva de elaboración de una teoría de la acción comunicativa (teoría que espero poder presentar en breve).

No quisiera concluir estas observaciones acerca del estatuto de las investigaciones relativas a *Conocimiento e interés* sin hacer alusión a un grave malentendido. M. A. Hill [13] tergiversa mi tesis de que una crítica radical del conocimiento sólo sea posible como teoría de la sociedad al afirmar que yo disuelvo la teoría de la sociedad en una teoría del conocimiento [14]. Como es natural,

---

[12] J. R. SEARLE, *Sprechakte,* Frankfurt, 1971; J. HABERMAS, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en HABERMAS, LUHMANN, *Theorie der Gasellschaft oder Sozialtechnologie -Was leistet die Systemforschung,* Frankfurt, 1971, págs. 101 y sig.; U. MASS, D. WUNDERLICH, *Pragmatik und sprachliches Handeln,* Frankfurt, 1972; D. WUNDERLICH (ed.), *Linguistische Pragmatik,* Frankfurt, 1972.

[13] Las cifras que aparecen entre paréntesis se refieren a la bibliografía situada al final del epílogo.

[14] Dos referencias: «According to Habermas the development of technology is made possible by the self-reflexive nature of the synthetic activity, and consequently the dialectic of man and nature is really determined by the cognition of the precise subject rather than simply by its labour, as in Marx» (...). («Según Habernas, el desarrollo tecnológico es posibilitado por la naturaleza autorreflexiva de la actividad sintética y, por consiguiente, la naturaleza se halla determinada, en realidad, por el conocimiento del sujeto genérico en mayor medida que por su trabajo, como en Marx».—*N. del T.)*

la autorreflexión de un proceso de formación no significa que tal proceso tenga lugar en la cabeza de quien lo evoque analíticamente; lo que yo sostengo es que una autorreflexión conseguida penetra a su vez en el proceso de formación hecho consciente. La conexión de teoría del conocimiento y teoría de la sociedad la subrayo por dos razones. De una parte, los elementos constitutivos de los sistemas sociales no pueden comprenderse suficientemente sin un esclarecimiento epistemológico de realizaciones cognitivas que a la vez que dependen de la verdad están referidos a la acción; por otro lado, las tentativas epistemológicas de reconstruir las competencias cognitivas tienen la forma de hipótesis, que pueden ser objeto de una comprobación indirecta utilizándolas como medios de construcción de una teoría de la evolución social [15]. La denominación de «antropología del conocimiento» no deja dudas, ciertamente, sobre la renuncia al absolutismo de la filosofía trascendental, es decir, a las premisas idealistas, pero no permite reconocer todavía que los enunciados sobre una especie humana surgida contingentemente (y que ha de ocupar el puesto lógico de la conciencia trascendental en general) sólo puede fundamentarse, en último término, en el marco de una teoría de la historia de la especie o de la evolución social. Pues las antropologías se ven siempre ante la dificultad de que las generalizaciones empíricas de rasgos comportamentales son demasiado débiles, y los enunciados ontológicos sobre la esencia del hombre, demasiado fuertes.

2. Autoobservación, «versus» autorreflexión

Los límites del cientifismo se ponen de manifiesto en los límites de la autoobjetivación de aquellos que cultivan la metodología como una (tácita) teoría del conocimiento. Pues una teoría cien-

«When Habermas offers us self-formation of the species as a subject through self-reflection on its cognitive interest, the deeds and words of man in the world dissolve into the panorama of the mind conceiving the world in its own image in the scholars' imagination» (...). («Al presentarnos Habermas la autoformación de la especie como sujeto mediante la autorreflexión de sus intereses cognitivos, las obras y palabras del hombre en el mundo se disuelven en el panorama del pensamiento que concibe el mundo en su propia imagen, en la imaginación del pensador».) (M. A. Hill [17], págs. 249 y 253.)

[15] Cf. la primera parte de mi estudio sobre los «problemas de legitimación en el capitalismo tardío», Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

tifista de la ciencia fundamenta las pretensiones de exclusividad de las ciencias objetivantes, pero sin poder participar del estatuto de éstas. La comunidad de comunicación de los investigadores dedicados a la reflexión, en la medida en que ve su tarea precisamente en una justificación de una autocomprensión cientifista de las ciencias, sólo puede tematizarse a sí misma en los conceptos de una ciencia objetivamente, es decir, que al contexto argumentativo que genera y a la comunidad de interacción que representa no puede tomarlos en serio precisamente desde el punto de vista de la *lógica* de la investigación. La comunidad de investigadores no puede percibirse como sujeto de la reflexión; su actitud cientifista básica la obliga a la autoobjetivación. El teórico cientifista de la ciencia tiene que rechazar la exigencia de autorreflexión que no podría satisfacer sin abandonar su teoría, señalando un programa que, si fuera realizado, convertiría en ociosas todas las exigencias de autorreflexión. Sólo cuando algún día las discusiones metateóricas mismas pudieran ser suficientemente explicadas en el marco de ciencias objetivantes nos daríamos cuenta de la confusión categorial que, según el cientifismo, consiste en que exigimos fundamentaciones trascendentales donde no hay más que fenómenos empíricamente explicables.

Ante lo que no es más que un *programa,* cabe ciertamente esperar argumentos que hagan plausible su realizabilidad. En este sentido se ha intentado, *en primer lugar,* presentar al programa de la autoobjetivación como algo prometedor, en la forma de un reduccionismo clásico. Se suponen, por una parte, determinadas descripciones de lo que debe ser reducido (intenciones y acciones, relaciones intersubjetivas, motivos, estados y episodios internos, etcétera), y, por otra parte, un marco teórico en el que sean permisibles explicaciones de fenómenos inicialmente descritos en términos no objetivistas (por ejemplo, el lenguaje teórico de la neurofisiología, de la biocibernética, de la psicología behaviorista o, en general, de las propiedades formales de un lenguaje empirista). La discusión analítica sobre alma y cuerpo, acción y comportamiento, razón y causa se ha desarrollado desde Carnap y Feigl hasta Davidson y Sellars, con el resultado de que a este nivel de las dilucidaciones *categoriales* lo único que ocurre es que cada vez saltan más a la vista las aporías lógicas de un reduccionismo cada día más refinado en términos de análisis del lenguaje [16]. La idea de que

[16] Véase H. J. GIEGEL, *Die Logik der seelischer Ereignisse,* Frankfurt, 1960.

los enunciados observacionales no son independientes de las teorías y de la dependencia de las teorías mismas con respecto a los paradigmas ha conducido *después* a una revisión de la estrategia y minado el terreno de la anterior problemática de la relación *mind-body*. La exigencia de reducción de los enunciados no objetivistas queda hoy sustituida por la exigencia de buscar y desarrollar, en la medida de lo posible, nuevas teorías, que permitan reformular (tanto a los enunciados objetivistas convencionales como) a los enunciados no objetivistas en un marco categorial no convencional y más adecuado para el propósito de la explicación teórica.

El progreso científico —y en esto consiste el *segundo paso* en la plausibilización del programa— es entendido como una crítica fundamental y no anticipable del lenguaje, que poco a poco va enterrando al sistema de referencia reflexivo del lenguaje ordinario y reformando al mundo de la vida con sucedáneos tomados del lenguaje de la teoría, de forma que no pueda excluirse una progresiva autoobjetivación de los sujetos hablantes y agentes y con ello algún día tampoco la posibilidad de una autotematización objetivista de la comunidad de investigadores *(displacement hipothesis)*. La debilidad de esta tesis, que en versiones diversas ha sido defendida por Feyerabend, Sellars, Rorty, J. J. C. Smart y otros [17], estriba en que es demasiado liberal, a la vez que no lo suficientemente liberal: no es lo suficientemente liberal, pues si a la vez que el programa reduccionista se abandona también el presupuesto de que *a fortiori* tenga que poder proyectarse un sistema objetivista de descripción para las explicaciones que hayan de ser de recibo, entonces tampoco el proceso de sustitución de teorías convencionales por nuevas teorías puede estar en modo alguno prejuzgado en el sentido de un *primado de las ciencias objetivantes;* pues pudiera, en efecto, ocurrir que ciencias reconstructivas del tipo de la lingüística o incluso ciencias críticas del tipo del psicoanálisis acabarán resultando superiores frente a las ciencias del comportamiento del tipo de la teoría del aprendizaje. Si, por otra parte, como hace Feyerabend en sus últimos trabajos [18], al progreso científico *sólo* se lo quiere seguir viendo regulado por un *principle of proliferation,* entonces muy pronto habrá que verse obligado a llevar el liberalismo (o la indiferencia) hasta el extremo

[17] Véase R. J. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, Filadelfia, 1971, págs. 281 y sigs.

[18] P. FEYERABEND, «Against Method», en Radner/Winokur (eds.), *Minnesota Studies Phil. Sc.*, V, 1978; el mismo, «Von der beschränkter Gültigkeit methodologischer Regeln», en *Neue Hefte f. Phil.*, 2/3, 1972.

de abandonar la idea misma de progreso científico: la creencia en las brujas podría entonces rivalizar seriamente con la mecánica de Newton. Por último, C. F. von Weizsäcker abre una *tercera* posibilidad de hacer plausible el programa de la autoobjetivación, de un modo ciertamente ambiguo, mediante la ambiciosa tesis de que las leyes fundamentales de la física no formulan resultados de experiencias específicas (aunque, de hecho, hayan sido descubiertas a lo largo de la frontera de la experimentación específica), sino que explicitan más bien las condiciones necesarias de toda experiencia posible: «El programa que formuló Kant para la física clásica, o bien es actualmente irrealizable, o bien se revelará como ya realizado cuando a través de afirmaciones evidentes acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia se haya construido exactamente la física unitaria de contenido unívoco y determinado a la que de manera tan evidente tiende la evolución actual» [19]. Parece como si este programa hubiera de favorecer a la filosofía trascendental; pero en realidad su ejecución significaría que el cientifismo lleva razón de manera sorprendente. Pues, para Weizsäcker, las fronteras de la física son las fronteras del pensamiento conceptual. Confía en que mediante las proposiciones de una teoría general de la naturaleza (que cerraría la serie heisenbergiana de teorías «conclusas» bajo las condiciones de «consistencia semántica») [20] quedan expresadas las regularidades universales de todo lo objetivable, es decir, de todo acontecer susceptible de ser puesto bajo alternativas empíricamente decidibles, pudiéndose *hacer derivar* la validez de estas proposiciones del hecho de que las leyes fundamentales de la física *significan* las condiciones de posibilidad de la objetivación de todo acontecer. Esta interpretación se limita a establecer una equivalencia semántica entre los enunciados objetivistas fundamentales de una teoría general de la naturaleza y los enunciados reflexivos acerca de las condiciones trascendentales de toda experiencia posible; ambas clases de enunciados habrán debido ser considerados diferentes, e incluso incompatibles, mientras no se haya podido pensar la identidad del espíritu con la naturaleza o al menos mientras no haya sido posible hacerlo de modo adecuado. En esto radica también la dificultad de este programa; mientras no haya sido llevado a cabo, Weizsäcker sólo

---

[19] C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur,* München, 1971, página 192.

[20] C. F. von Weizsäcker, *loc. cit.,* págs. 196 y sigs.

puede *asegurar* que solucionará la paradoja de una física cuya validez es fundamentada de manera trascendental, aunque esa física tenga que poder explicar las realizaciones trascendentales del sujeto cognoscente. Se puede ver que esta teoría debería ser a un tiempo teoría y metateoría (y para estructura semejante sólo existe *un* modelo conocido, el lenguaje ordinario, que únicamente permite la comunicación bajo la condición de una metacomunicación simultánea).

Si el cientifismo tiene que refugiarse en la espera incierta de que una teoría completa de las partículas elementales llegue a tomar la forma aún hoy paradójica de una ciencia de la naturaleza (y de la objetivación de la naturaleza por la persona cognoscente) objetivista y trascendental a la vez, es legítimo examinar entonces qué es lo que podría alcanzarse por el camino alterantivo de la autorreflexión. Weizsäcker ve con toda claridad la situación creada por Kant y Darwin, y que resulta particularmente iluminada por la pretensión monopolizadora de las ciencias objetivantes ejemplificadas por la física: «En primer lugar, todo conocimiento 'objetivo' se halla bajo determinadas condiciones 'subjetivas', en tanto que es acto de un sujeto. En segundo lugar se plantea la cuestión de qué podemos enunciar acerca del sujeto de conocimiento, si consideramos que vive en el mundo objetual como una de las partes de éste» [21]. También Plessner ha percibido el dilema que surge de la simultánea inevitabilidad e irrealizabilidad de la reflexión trascendental [22]; la formación categorial de los dominios objetuales, acerca de los cuales las ciencias objetivantes elaboran teorías, revela un *a priori* sintético de la experiencia referida a la acción; pero al mismo tiempo el sujeto de esta experiencia es un producto de la historia de la especie y de la naturaleza, y posee competencias que deberían ser a la vez reconstruidas en su lógica y explicadas empíricamente en su génesis. (Este dilema se ampliaría a trilema si la pretensión monopolizadora de las ciencias objetivantes se hiciera también extensiva a la reconstrucción racional de las condiciones subjetivas necesarias del conocimiento). Las investigaciones propedéuticas sobre «conocimiento e interés» debían mostrar cómo *surgió* tal pretensión cientifista y *que* tal pretensión no es sostenible.

---

[21] C. F. von Weizsäcker, *Die Einheith der Natur*, vol. cit., págs. 140 y siguientes.

[22] H. Plessner, *Conditio Humana*, Pfullingen, 1964, págs. 14 y sigs.

En este libro he tratado de exponer en forma de una *historia* de la argumentación lo siguiente:

a) Que con el análisis kantiano de las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia posible se ha creado un *tipo* de razonamiento no-objetivista que no puede ser dejado de lado por ninguna teoría científica que se presente como teoría del conocimiento, sin una ruptura arbitraria de la reflexión [23].

b) Que los seguidores de Kant ya no aceptan como *dadas,* sino que conciben como generados, tanto a las condiciones trascendentales (categorías y formas de la sensibilidad) como al sujeto mismo, que desarrolla bajo estas condiciones las realizaciones sintéticas, pero de tal forma que al saberse a sí mismo de un saber ya reflexivo lo convierten idealísticamente en autor de ese proceso de generación.

c) Que Marx evita las dificultades de un principio absoluto al *atribuir la génesis de los elementos constitutivos* de una experiencia posible al proceso de la reproducción social de la especie, pero sin extraer la consecuencia, obvia en esa perspectiva, de fundar la teoría del conocimiento como teoría de la sociedad [24].

d) Que el positivismo, desde Comte hasta Mach, ante la crisis de la teoría del conocimiento abandona totalmente la exigencia de fundamentación reflexiva del conocimiento a favor del objetivismo (si bien el programa del objetivismo no ha llegado a realizarse por completo hasta el cientifismo de la filosofía analítica del lenguaje, en un fantástico movimiento de ideas desde Russell y Wittgenstein —en su primera etapa—, pasando por Carnap y Popper, hasta la autoirónica agudeza de Sellars y Feyerabend).

e) Pero que, sin embargo, paralelamente ya al viejo positivismo (aunque sin dejar de estar influido por él) aparecen, a partir de la reflexión sobre los procesos de investigación de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, los principios de una teoría de la ciencia que rehabilitan la forma de la fundamentación trascendental sin recurrir, sin embargo, de modo idealista, a un sujeto del conocimiento al margen de la historia de la génesis natural y social: Peirce investiga el *a priori* pragmático de una

[23] Cfr. J. Mittelstrass, *Das praktische Fundamente der Wissenschaft, cit.,* vol. II, págs. 405 y sigs.
cit., vol. II, págs. 405 y sig.

[24] Sobre el concepto de síntesis social véase, además, A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit,* Frankfurt, 1970.

experiencia de cosas y eventos, referida a la acción, y Dilthey el *a priori* comunicativo de la experiencia en interacciones medias lingüísticamente.

f) Que, finalmente, el psicoanálisis establece una ciencia que, a pesar de la pseudocomprensión cientifista de su propio fundador, utiliza por primera vez la autorreflexión de un modo metódico. Aquí autorreflexión significa el descubrimiento y la abolición analítica de los *pseudoapriori* de los límites de la percepción y las coerciones de la acción motivadas inconscientemente.

En mi libro he llevado esa historia de la argumentación que acabo de esbozar hasta el umbral de la concepción de una filosofía trascendental transformada. Tanto Apel como yo hemos explicado dicha concepción en algunos de nuestros trabajos, aunque sin que podamos pretender haber dado respuestas satisfactorias a preguntas que creo bien planteadas.

¿En qué sentido podemos hablar en una teoría de la constitución de la experiencia de una fundamentación «trascendental» del conocimiento (y de una teoría consensual de la verdad), si pese a las competencias de regla racionalmente reconstruibles no podemos suponer ningún sujeto caracterizado por esas competencias allende los sujetos «empíricos» surgidos naturalmente y formados socialmente?

Supongamos que la conciencia trascendental es una hipóstasis, ¿por qué unidades habrá entonces de ser sustituida: por grupos particulares de investigadores, por la comunidad universal de todos los investigadores, por «la» sociedad en el sentido de un sujeto genérico que se constituye a sí mismo o por la sociedad en el sentido de una especie que se encuentra en evolución social? Si tiene sentido distinguir entre los sistemas de reglas trascendentales, es decir, los sistemas de reglas reconstruibles en una actitud reflexiva, y las condiciones marginales y mecanismos que nos permiten explicar, primero, la aparición de estos universales; segundo, la adquisición de las correspondientes competencias, y, por último, el proceso de formación de los sujetos caracterizados por la capacidad de lenguaje y acción, ¿podrán tener las teorías de la evolución, en las que emprendemos tales explicaciones, la forma de ciencias objetivantes?; y si ése fuera el caso, ¿no tendría que sufrir un cambio el sentido de «objetivar»? Y, por último, ¿cómo habrá que pensar la unidad de la razón, si no solamente distinguimos, como hacía Kant, entre razón teórica y razón práctica, sino que

—frente a la arquitectónica del sistema kantiano— partimos, por un lado, de dominios objetuales diferenciales y distinguimos entre un *apriori* pragmático y un *apriori* comunicativo y, por el otro, contraponemos la constitución de los objetos de la experiencia posible a la resolución argumentativa de las pretensiones de validez discursivas, para distinguir entre argumentación e interpretación de la experiencia, relativa a la acción? Las respuestas a estas preguntas tienen que conducir a una revisión del concepto de trascendental.

Si se considera el concepto de una filosofía trascendental transformada como punto de fuga de la prehistoria del cientifismo contemporáneo, se comprenderá que no pueda, por mi parte, hacer gran cosa ante la estrategia de numerosas objeciones que se han levantado contra mi *interpretación de autores particulares:* me refiero a la tentativa de Bubner (8) de dar, a pesar de todo, una forma todavía plausible al concepto hegeliano de saber absoluto frente a los reparos convergentes que se elevan en su contra a partir de Kant y Marx; me refiero al intento de Hahn (15) de hacer intervenir la teoría explícita de la sociedad contra la teoría del conocimiento implícitamente materialista de Marx, como si la síntesis mediante el trabajo social pudiera analizarse al mismo nivel que el proceso del trabajo social mismo; me refiero también al intento de Nichols (25) de concebir el psicoanálisis como una ciencia objetivante, partiendo de la autocomprensión freudiana, aunque en el ínterin las investigaciones teóricas y filológicas de Lorenz [25] y Dahmer [26] han demostrado con argumentos convincentes que la metapsicoogía no puede concebirse independientemente del sentido del proceso terapéutico de una reflexión crítica metódicamente [27].

---

[25] A. LORENZER, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt, 1970; del mismo, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, Frankfurt, 1972.

[26] H. DAHMER, *Libido und Gesellschaft*, Frankfurt, 1973, especialmente la parte primera.

[27] La crítica de LORENZER [24a, 24b] y de HAHN [15] a mi distinción entre trabajo e interacción la atribuye a una *misplaced concreteness;* no me opongo en absoluto a llamar praxis a ambas cosas, y tampoco discuto el que normalmente las actividades instrumentales se sitúan dentro de contextos de actividad comunicativos (las actividades productivas están en general organizadas socialmente); pero no veo motivo alguno para renunciar a analizar un complejo del modo adecuado, es decir, a dividirlo en sus partes. Por lo demás, tengo la impresión de que tanto LORENZER como HAHN quieren marcar posiciones en lugar de esclarecer problemas, con su insistencia retórica sobre la unidad de «producción» o «praxis».

3. Objetividad y verdad

El hecho de no haber todavía distinguido de modo suficiente en *Conocimiento e interés* entre problemas de la constitución del objeto, por un lado, y problemas de validez, por el otro, ha creado una serie de malentendidos que quisiera discutir en el apartado quinto. En su interpretación de Pierce, Apel ha desarrollado la distinción existente entre «constitución de sentido» y «reflexión de validez» [28]. El *sentido categorial* de un enunciado empírico queda determinado por la estructura de dominio objetivo a la que remite. Dicho sentido se constituye a partir de los objetos de experiencia posible, es decir, constituye el *apriori* material experimental bajo el que desvelamos la realidad al tiempo que la objetivamos. Diferente es el *sentido resoluble discursivamente* de la pretensión de validez que vinculamos implícitamente a cada enunciado afirmado. El sentido en el cual un enunciado puede ser verdadero o falso no se basa en las condiciones de objetividad experimentales, sino en la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez criticable. El sentido en que un enunciado puede ser verdadero o falso no consiste en las condiciones de objetividad de la experiencia, sino en la posibilidad de fundamentaciones argumentativas de pretensiones de validez criticables. El sentido categorial de los enunciados se refiere al género de objetos de la experiencia de los que enunciamos algo; el sentido de la pretensión de validez discursiva de las afirmaciones se refiere a la existencia de estados de cosas que reflejamos en los enunciados. El sentido categorial está contenido en el contenido proposicional de un acto de habla, y la pretensión de validez en su parte performativa. Pues es en el sentido categorial donde se refleja siempre el aspecto bajo el cual experimentamos *algo en el mundo* —en calidad de cosa o acontecimiento, como persona o como su exteriorización; en cambio, en la pretensión de validez se refleja la vinculabilidad intersubjetiva con que cabe afirmar algo acerca de los objetos de la experiencia, es decir, con que cabe afirmar un estado de cosas como un hecho.

F. P. Ramsey, en relación con la discusión de las teorías de la verdad, ha aludido a la diferencia entre objetos de la experien-

[28] K. O. Apel, *Einleitungen zu Ch. S. Peirce Schriften*, tomos I y II, Frankfurt, 1967 y 1970.

cia (cosas y acontecimientos) y hechos [29], distingue el acontecimiento «la muerte de César» del hecho «de que César haya muerto». El enunciar que César ha muerto *se refiere* a un acontecimiento del que *se supone* que ha tenido lugar y que es identificable, al que se *concede* una determinación predicativa dada. Puede haber distintas descripciones coextensivas del mismo *acontecimiento* que no sean sinónimas, por ejemplo, «la muerte de César» y «el asesinato de César»; pero el *hecho* de que César ha sido asesinado sólo puede reflejarse mediante el mismo enunciado —enunciados coextensivos que no sean sinónimos no pueden expresar el mismo hecho [30].

Strawson ha acentuado la diferenciación de Ramsey en su polémica con Austin [31]: «Facts are what statements (when true) state; they are not, like things or happenings on the face of the globe, witnessed or heard or seen, broken or overturned, interrumpted or prolonged, kicked, destroyed, mended or noisy» [32] *. Las cosas y acontecimientos (las personas y sus exteriorizaciones) son «algo en el mundo» que *experimentamos* o *tratamos;* son objetos de una experiencia posible (referida a la acción) o de acciones apoyadas en la experiencia. Los hechos, en cambio, son estados de cosas existentes que *afirmamos* en enunciados. En dichos enunciados aparecen expresiones denotativas (nombres y caracterizaciones) que se refieren a objetos de la experiencia (referencia), a fin de que podamos enunciar algo acerca de ellos mediante determinaciones predicativas (predicación). Pero ese «algo», un estado de cosas como «el haber muerto César», o, para usar el ejemplo de Austin, «el estar sobre la alfombra del gato» es un *contenido proposicional* y no se trata ni de una cosa ni de un acontecimiento que pueda datarse y localizarse «en el mundo»: «being alarmed by a fact

[29] F. P. Ramsey, *Facts and Propositions,* Proceedings of the Aristotelian Society, supl. tomo III, 1927.

[30] Cf., a este respecto, P. Gochet, *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition,* París, 1972, págs. 92 y sig.; Gochet alude también al argumento lingüístico desarrollado por Z. Vendler, *Linguistics in Philosophy,* Nueva York, 1967, pág. 147, en contra de Austin, que sostiene la identidad entre hechos y «algo en el mundo».

[31] Los dos artículos han sido reimpresos en G. Pitcher, *Truth,* Englewood Cliffs, 1964, págs. 18 y sigs.; y págs. 32 y sigs.

[32] P. F. Strawson, *Truth,* en G. Pitcher, *loc. cit.,* pág. 38.

* «Los hechos son lo que constatan los enunciados (cuando éstos son verdaderos); contrariamente a las cosas o acontecimientos en la faz de la tierra, no son presenciados, oídos o vistos, quebrantados o destruidos, interrumpidos o prolongados, no son objeto de protesta, ni se destruyen, ni se enmiendan, ni son ruidosos.» *(N. del T.)*

is nor like being frightened by a shadow. It is being alarmed, because (...)» [33] *. Mientras que las expresiones denotativas sirven para identificar objetos de la experiencia, no existen los correspondientes referentes para proposiciones o determinaciones predicativas que aparezcan en proposiciones: «The king, person, etc., referred to is the material correlate of the referring part of the statement; the quality of property the referent is said to 'possess' is the *pseudo*material correlate of the statement as a whale» [34] **.

Con ello, desde luego, sólo se consigue una delimitación negativa. Sería interesante saber qué significa en este contexto «correlato *pseudo*material». Me parece que la cuestión acerca del estatuto ontológico de los hechos está mal planteada: la suposición de que los hechos «son algo» de forma *análoga* a los objetos que experimentamos y tratamos es, estrictamente hablando, un sinsentido.

Cuando *decimos* que los hechos son estados de cosas que existen, no nos *referimos* a la *existencia* de objetos, sino a la *verdad* de los contenidos proposicionales, con lo que *damos por supuesto* la existencia de objetos identificables, *de los* que afirmamos el contenido proposicional. Los hechos derivan de estados de cosas, y los estados de cosas son el contenido proposicional de afirmaciones cuya pretensión de verdad se ha vuelto problemática y se pone en discusión. Un *estado de cosas* es el contenido de un enunciado que no se afirma directamente, sino de modo hipotético, o sea, es el contenido proposicional de una afirmación con pretensión de validez virtualizada. Pero si un estado de cosas es el contenido tematizado discursivamente de un enunciado problematizado, entonces denominamos hecho al contenido de un enunciado ya no problematizado, que había sido (antes) tematizado en un discurso; lo que afirmaríamos como verdadero *después* de una comprobación discursiva. Los hechos son el contenido de enunciados que se hacen en afirmaciones «mantenibles». Resumiendo, el sentido de «hechos» y «estados de cosas» no puede explicitarse sin hacer

[33] P. F. Strawson, *loc. cit.*, pág. 39.

* «alarmarse por un hecho no es como asustarse de una sombra. Es alarmarse, porque (...)». *(N. del T.)*

[34] P. F. Strawson, *loc. cit.*, pág. 37.

** «El rey, persona, etc., a quien se hace referencia es el correlato material de la parte referencial del enunciado; la cualidad o propiedad que se supone que el referente posee es el correlato *pseudo*material del enunciado en general.» *(N. del T.)*

referencia a «discursos» en los que aclaramos las pretensiones de validez virtualizadas de las afirmaciones.

Por ello, en mi artículo sobre las teorías de la verdad[35] he separado la forma comunicativa que representa el discurso de la praxis, en la cual llevamos a cabo acciones y experiencias. No me es imposible adentrarme aquí en las propiedades formales de las situaciones ideales de habla, es decir, en esa estructura de la comunicación que hace posible a la argumentación; pero quisiera mencionar las distintas funciones del discurso y de la práctica.

Los discursos sirven para la comprobación de las pretensiones de validez problematizadas de opiniones (y de normas). La única presión permitida en el discurso es la del mejor argumento; y el único motivo admitido, el de la búsqueda cooperativa de la verdad. Debido a su estructura comunicativa, los discursos están libres de coerciones de la acción; tampoco dejan lugar para procesos de *obtención* de informaciones; los discursos están exentos de la coerción de la acción y de la experiencia. Se introducen informaciones en el interior de los discursos, y el resultado de éstos consiste en la admisión (reconocimiento) o disolución (rechazo) de pretensiones de validez problematizadas. En el proceso discursivo no se genera otra cosa que argumentos. Los hechos quedan bajo reserva de existencia: objeto de discusión son los *estados de cosas*. La peculiar virtualización que hace posible el pensamiento hipotético afectará a las pretensiones de validez que se aceptan de manera ingenua en los ámbitos prácticos de la acción comunicativa e instrumental. Aquí, en la práctica vital, se obtienen e intercambian experiencias referidas a la acción. Las afirmaciones que sirven a la comunicación de experiencia son ellas mismas acciones. Ahora bien, la objetividad de las experiencias consiste en que puedan ser compartidos de forma intersubjetiva, dado que las experiencias se presentan con la pretensión de objetividad, existe la posibilidad de error o confusión —en tales casos la opinión que expresa una supuesta experiencia es «meramente subjetiva». Sin embargo, esta *objetividad* de una experiencia afirmada no es idéntica a la *verdad* de un enunciado afirmado.

---

[35] J. Habermas, «Wahreitstheorien», en *Festschrift für W. Schulz*, Pfullingen, a punto de publicación; cf. también mi introducción a la nueva edición de *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971, págs. 23 y sigs., y Habermas, Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1971, págs. 114 y sigs. y págs. 195 y sigs.

Una afirmación, que es una acción comunicativa, *implica* una pretensión de validez, es decir, supone la verdad del enunciado afirmado, al tiempo que *tematiza* la experiencia con «un objeto en el mundo». Esta, si *es* una experiencia, tiene que pretender para sí objetividad. Esto se muestra también en la vivencia de la certeza sensible que acompaña a toda percepción: las percepciones no pueden ser erróneas. Si nos hemos equivocado, entonces no se trataba de *esta* percepción, sino de otra distinta de la que pensábamos, o bien no se trataba de ninguna percepción en absoluto, aun cuando creyéramos percibir algo. *Cuando* percibo algo, entonces esta experiencia posee también objetividad y sólo en virtud del marco categorial en que he interpretado mi experiencia *a priori* como una experiencia de objetos en el mundo. Dicha objetividad de la experiencia, que afirmo, por mi parte, en contextos de actividad comunicativa, se muestra en el éxito controlable de la acción tan pronto como actúo a partir de la experiencia comunicada [36].

La situación es otra en cuanto la *misma* afirmación no forma parte de una actividad comunicativa, sino parte de un discurso. Entonces *tematiza* un estado de cosas en relación con una pretensión de validez explicitada y puesta en cuestión, y *da por supuesto* que tal estado de cosas puede confirmarse a través de experiencias en caso de que exista (es decir, de que sea un hecho). Por ejemplo, puede realizarse un experimento, pero ese experimento es diferente de la experiencia estructuralmente análoga que yo haría y afirmaría en el contexto de mi praxis vital. Pues un experimento sirve precisamente para sustraer las experiencias a la praxis vital con fines argumentativos y *transformarlas en datos*. Al afirmar un *estado de cosas*, no estoy afirmando una experiencia (que es objetiva); en todo caso puedo utilizar experiencias estructuralmente análogas a modo de datos, a fin de justificar mi pretensión de verdad en relación con el enunciado afirmado. La verdad, en calidad de justificación de la pretensión de validez implicada en una afirmación, no se muestra en la actividad controlada por el éxito, como hace la objetividad de la experiencia, sino sólo en la argumentación fructífera mediante la cual se resuelve la pretensión de validez problematizada.

[36] Cf. el concepto de verdad del comportamiento desarrollado por C. F. von Weizsäcker en el artículo «Modelle des Gesunden und Kranken, Guten und Bösen, Wahren und Falschen», en *Einheit der Natur, loc. cit.*, páginas 320 y sigs.

La experiencia de los objetos en el mundo es ella misma un proceso que tiene lugar dentro del mundo, por eso la objetividad de la experiencia se confirma a su vez en procesos que puedo interpretar como reacción de la realidad frente a acciones o alternativas producidas. Los hechos, en cambio, no son acontecimientos; por eso la verdad de las proposiciones tampoco se confirma en procesos que tienen lugar en el mundo, sino en el consenso alcanzado por la argumentación. Como término de comparación pueden usarse las pretensiones jurídicas [37]. Por ejemplo, si queremos esclarecer el sentido de un título de propiedad, podemos plantear diversas preguntas: *a)* ¿a qué me da derecho este título, y *b)* ¿qué significa *como* título jurídico? A la primera pregunta podemos responder citando acciones permitidas: el título de propiedad me da derecho a disponer libremente de determinadas cosas. A la otra pregunta podemos contestar refiriéndonos a las garantías previstas en el caso de que alguien discuta mi derecho: gracias a mi título jurídico puedo hacer que todos reconozcan mi propiedad mediante procedimientos legales. Así sucede también respecto al sentido de la validez y la pretensión de validez de una afirmación: la *objetividad* de una experiencia significa que todos pueden contar con el éxito o el fracaso de actuaciones determinadas; la *verdad* de una proposición afirmada en el discurso significa que cualquiera puede verse motivado con razones a reconocer como justificada la pretensión de validez de la afirmación.

Ciertamente que en los enunciados elementales de observación como «esta pelota es roja» existe un estrecho parentesco entre la objetividad de la experiencia y la verdad de la proposición expresada en la afirmación correspondiente: quizá pueda decirse que el hecho (discursivamente verificable) de que la pelota es roja puede «fundarse» en experiencias (que pretenden objetividad) referentes a la pelota roja; o viceversa, en la experiencia objetiva que he realizado con una pelota roja «se manifiesta» el hecho de que la pelota es roja. Pero estas relaciones de parentesco entre objetividad y verdad se hacen más lejanas y complejas a medida que nos referimos a enunciados negativos o generales (que ya desde Platón se discuten como contraejemplos de una teoría de la correspondencia que confunde objetividad y verdad).

[37] Es McCarthy quien propone esta comparación en un artículo todavía inédito a propósito de mi teoría de la verdad.

Las condiciones de objetividad de la experiencia que pueden ser esclarecidas en una teoría de la *constitución del objeto* no son idénticas a las condiciones de la argumentación que pueden esclarecerse por medio de una *teoría de la verdad* que desarrolle la lógica del discurso; pero se hallan vinculados a través de las estructuras de la intersubjetividad lingüística. Nuestra comunicación lingüística posee una estructura doble (que, por cierto, puede observarse ya en la forma del acto de habla elemental): sólo es posible el entendimiento acerca de experiencias y contenidos proposicionales si simultáneamente tiene lugar una metacomunicación sobre la elección de una de las posibles relaciones interpersonales. A mi modo de ver [38], en ello se expresa el entrelazamiento específicamente humano de realizaciones cognitivas y motivos de acción con la intersubjetividad lingüística: el comportamiento animal se reorganiza a un nivel evolutivo sociocultural bajo los imperativos de las pretensiones de validez [39]. El lenguaje funciona aquí como una especie de transformador. Al irse insertando procesos psíquicos como sensaciones, necesidades y sentimientos en las estructuras de la intersubjetividad lingüística, los episodios o estados internos se convierten en contenidos intencionales, que sólo pueden estabilizarse en el tiempo de forma reflexiva, es decir, como intenciones recíprocamente expectables. De este modo, sensaciones, necesidades y sentimientos (placer, displacer) se transforman en constataciones, deseos y satisfacciones o padecimientos [40] que entonces o se presentan con pretensión de objetividad o son meramente subjetivas. Las percepciones de objetos de la experiencia se las expresa siempre como objetivas: como *afirmaciones*. Los deseos *pueden* ser expresados como objetivos; en tal caso aspiran a expresar intereses generalizables, capaces de ser justificados mediante normas de acción en forma de preceptos. Paralelamente, las satisfacciones en la medida en que sean objetivables, pueden ser justificadas a partir de criterios de valoración: precisamente como *valoraciones*. Afirmaciones (juicios declarativos), *preceptos* (juicios normativos) y valoraciones (juicios evaluativos) expresan un «contenido experiencial» objetivo, quedando garantizada la objetividad de la percepción

[38] J. N. Spubler (ed.), *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Detroit, 1965.

[39] Para la función antropológica de las pretensiones de validez, cf. D. Claessens, *Instink, Psyche, Geltung*, Opladen, 1968; también W. Glasser (14), págs. 80 y sigs.

[40] Percibo, deseo, disfruto de algo o padezco algo; pero «tengo» sensaciones, necesidades y sentimientos.

gracias a la estructura intersubjetivamente compartida de los objetos de la experiencia posible, y la objetividad de los preceptos y valoraciones merced al carácter intersubjetivamente vinculante de las normas de actuación o de los criterios de valoración. Mientras que sí existen intereses y valoraciones no generalizables, es decir, deseos particulares, satisfacciones o sufrimientos privados, las percepciones que no son objetivables no son tales percepciones, sino «imaginaciones», fantasías y figuraciones, etc.

Esta circunstancia nos advierte acerca de una diferencia interesante. La universalizabilidad de intereses y valoraciones depende de las normas y valores que encuentran reconocimiento intersubjetivo en circunstancias determinadas. Aquí la pretensión cognitiva de los juicios de valor, de los enunciados normativos y evaluativos, no se apoya en la circunstancia empírica del reconocimiento *fáctico,* sino en la *resolubilidad* discursiva de la pretensión de validez de las normas de acción y de los criterios de valor subyacentes en cada caso: dichas pretensiones de rectitud o de adecuación pueden ser comprobadas y razonadas o rechazadas en discursos *prácticos.* La objetividad del «contenido experiencial» de preceptos y valoraciones no tiene, pues, otro sentido que el siguiente: que las normas y criterios de valor subyacentes pueden pretender ser válidos, es decir, que son *universales.* En cambio, como hemos visto, la objetividad del contenido experiencial de las afirmaciones no puede *reducirse* en modo alguno a la resolubilidad discursiva de la pretensión de verdad que esas afirmaciones elevan para los correspondientes enunciados. Ciertamente, la verdad de una proposición sólo se puede examinar, y razonar o rechazar en el marco de un discurso *teórico.* Pero la verdad de la teoría a la que podemos recurrir para fundamentar enunciados particulares no determina en modo alguno la *objetividad* de su contenido experiencial: dicha objetividad no se mide con argumentos, sino mediante confirmaciones acumulativas en el contexto de la acción. Por consiguiente, en relación con la objetividad de las percepciones afirmadas hemos de poner en tela de juicio lo que aceptamos para la objetividad de mandatos y valoraciones: que se derive de la validez discursivamente resoluble de las teorías o normas y criterios aducidos en la argumentación. Más bien la objetividad de la percepción queda establecida en un *a priori* de la experiencia posible.

El *a priori* de la experiencia (la estructura de los objetos de la experiencia posible) es independiente del *a priori* argumentativo (las condiciones de los discursos posibles). De cualquier forma, las

teorías científicas experimentales (que se acumulan a partir de fundamentaciones) quedan delimitadas por ambos *a priori*. Las teorías sólo pueden formarse y desarrollarse *bajo las condiciones* de la argumentación y al mismo tiempo *en los límites* de la objetivación previa del acontecimiento susceptible de experiencia. «Bajo las condiciones de la argumentación» significa: en forma de sistemas de enunciados comprobados discursivamente; «en los límites de la objetivación previa del acontecimiento susceptible de experiencia» significa: en un lenguaje teórico cuyos predicados básicos quedan referidos a los objetos de una experiencia posible constituidos independientemente. Los lenguajes teóricos, que varían de forma discontinua en el curso del progreso científico, pueden *interpretar* las estructuras de los dominios objetuales precientíficos, e incluso, en cierto modo, reformularlos; pero en tanto no nos convirtamos en ángeles o en bestias, tales lenguajes teóricos no podrán *transformarlas* en las condiciones de un dominio objetual *distinto*. Pues se trata en cada caso de experiencias con los mismos objetos de *nuestro mundo,* que se interpretan de modo diferente de conformidad con el progreso científico. La identidad de las experiencias dentro de la diversidad de sus interpretaciones queda asegurada mediante las condiciones de la objetivación posible. La interpretación de Copenhague de la teoría cuántica nos ha hecho dramáticamente conscientes de esta idea: los conceptos «clásicos» mediante los cuales debe ser descrito el instrumento de medida, señalan los límites de dominio objetual, constituido de forma precientífico de los cuerpos en movimiento; dominio que es interpretado de manera distinta por las teorías no clásicas de la nueva física, pero no transformado en un dominio objetual diferente [41].

4. Conocimiento e interés

La separación entre *a priori* de la argumentación y *a priori* de la experiencia, a la que he llegado según me ocupaba de cuestiones de pragmática universal y de teoría de la verdad (estimulado por las prolongadas críticas de mi amigo K. O. Apel), me permite dar

[41] Cf. al respecto C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur, loc. cit.,* págs. 157 y sigs.; sobre la relación entre progreso teórico y *a priori* del mundo de la vida, véase la discusión acerca de los fundamentos de la protofísica de Dingler-Lorenz. Próximamente aparecerá, en relación con el tema, un volumen por G. Böhme en la serie «Theorie Diskussion».

como compatibles tesis que antes aparecían en mutua concurrencia. La *unidad de la argumentación* es compatible con una *constitución diferencial del sentido de los dominios objetuales.* La argumentación se halla en *todas* las ciencias bajo *las mismas condiciones,* que son las de la resolución discursiva de las pretensiones de verdad. Estas condiciones de una racionalidad no restringida en términos cientifistas pueden esclarecerse en el marco de una lógica del discurso teórico. Entonces las determinaciones universales de la crítica, que el racionalismo crítico autonomiza como «método» frente a las normas fundamentales del habla racional, adquieren también su derecho [42]. Pues lo que el programa de la ciencia unificada hace es confundir la unidad de la argumentación, es decir, de los presupuestos de la fundamentación de la validez de las teorías, con la unidad de las teorías mismas. Esta pretensión excesiva es rechazada por una teoría de la constitución de la experiencia que reconstruye la conexión entre la construcción de las teorías y lógica de la investigación, por un lado, y las condiciones trascendentales de la génesis (y utilización) del saber teórico, por otro. Por otra parte, la tan bien fundada *diferenciación* de los objetos de la experiencia posible no puede ser utilizada como *objeción* contra la *unidad* de la argumentación [43] ni como objeción contra la apertura del progreso teórico, es decir, a la diversidad (aunque la variación sea sistemática) de las interpretaciones científicas del mismo dominio objetual [44].

Peirce y Dilthey, en sus estudios lógicos de los procesos de investigación de las ciencias naturales y del espíritu, han hallado en cada caso diferentes campos precientíficos de objetos de la experiencia posible. Naturalmente, resulta necesario pasar revista de modo sistemático a sus análisis, que yo sólo he actualizado históricamente; y un epílogo no es el lugar apropiado para ello. Se puede, sin embargo, precisar la tarea enumerando los pasos que serían necesarios para ello:

a) *Diferenciación entre experiencia sensorial (observación) y experiencia comunicativa (comprensión).* Lo que percibimos en calidad de cosas y acontecimientos es, de forma prototípica, una

[42] Cf. también J. Mittelstrass, *Das praktische Fundament der Philosophie,* Constanza, 1972.

[43] Como parece temer H. Albert [1].

[44] La protofísica de Dingler y Lorenz se expone a esta sospecha; cf. K. J. Düsberg, *Eine Kritik der Protophysik von F. Lorenzen und P. Janich,* tesis, Frankfurt, 1973.

experiencia que pretende objetividad y que puede expresarse en afirmaciones. No se produce cambio alguno de actitud entre el proceso de observación y la afirmación de lo observado. La comprensión del sentido, en cambio, tiene lugar en dos niveles. En el primero se halla unida a la actitud no objetivadora de la realización de actos de hablar: sólo cuando establecemos «realizativamente» una relación interpersonal *comprendemos* qué afirmación, pregunta o mandato, qué promesa, qué consejo, etc., está siendo expresado por alguien respecto a mí. *Lo que* hemos comprendido desde esta actitud no objetivadora, es decir, la experiencia misma, se objetiva de forma peculiar al hacerla contenido de una afirmación en el nivel siguiente. Para llevar a cabo experiencias con objetos del dominio objetual de la comunicación (personas, acciones, instituciones, tradiciones, etc.), hemos de *comprender* la forma de realización de los enunciados; pero al afirmar nosotros tal experiencia, dicha experiencia se desliza del *nivel de intersubjetividad* en que fue realizada, al *nivel de los contenidos proposicionales*. Para poder comprender la frase «Pedro da una orden a Juan», tengo que haber experimentado con anterioridad lo que significa dar o recibir un mandato, como participante de una comunicación.

En lo que sigue vamos a dar el nombre de *descripción* a aquellas afirmaciones que reflejan un conjunto interrelacionado de observaciones; y el de *narración* a aquellas afirmaciones que reflejan la comprensión de una secuencia de manifestaciones y expresiones, es decir, una historia.

b) *Distinción entre objetos de experiencia sensorial posible y objetos de experiencia comunicativa posible.* Las descripciones (que reflejan experiencias sensoriales) se efectúan en un lenguaje distinto del de las narraciones (que reflejan experiencias comunicativas). En el primer caso, las expresiones denotativas del lenguaje han de permitir la identificación de las cosas y acontecimientos; en el segundo caso, además, la identificación de personas y manifestaciones (u objetos culturales); desde el primer momento delimitan las clases de referentes admisibles. Ahora bien, la forma en que identificamos los objetos acerca de los que enunciamos algo (a partir de experiencias que hayamos realizado con ellos) es o bien ostensiva, o bien con la ayuda de nombres y signos distintivos. Estos tienen que llevar asociados o contener determinaciones predicativas. Ciertamente que las determinaciones predicativas en

conexión con expresiones se las utiliza de forma no predicativa, pero, de todos modos, un sistema de referencias funcional debe poseer un cierto contenido proposicional [45]. Este contenido mínimo de dimensiones atributivas de los objetos en general es el marco categorial en el que objetivamos como tal al acontecimiento capaz de ser experimentado. En esto, la psicología cognitiva de Piaget ha confirmado las investigaciones kantianas: como mínimo son necesarios los conceptos básicos de sustancia, espacio, tiempo y causalidad para determinar un sistema de referencia de objetos de experiencia posible.

c) *La referencia diferencial de la experiencia a la acción* (la distinción entre el *apriori experiencial pragmático* y el *comunicativo)*. En mi opinión, mi interpretación de Pierce y Dilthey ha ofrecido suficientes indicadores para permitir la sospecha de que la categorización como «cuerpos en movimiento», o como «personas que actúan y hablan», establece *a priori* una referencia a la acción, de tal forma que «cuerpos observables» significa al mismo tiempo «cuerpos manipulables instrumentalmente» y «personas susceptibles de ser comprendidas» significa a la vez «participantes en interacciones mediadas lingüísticamente», esto es, o algo que puede ser objeto de actividad instrumental o interlocutor en una interacción respectivamente. Elaboramos estos dos dominios objetuales básicos al «esquematizar» en cada caso la misma serie de categorías (o de esquemas cognitivos) en el dominio de la actividad instrumental o de la comunicativa. Un análisis conceptual, tanto de los objetos de la experiencia sensorial y comunicativa como de los objetos de la actividad instrumental y comunicativa, debería confirmar esa conexión *trascendental* de experiencia y acción que en psicología (Piaget), antropología (Gehlen) y filosofía (Dewey, Heidegger) se afirma ya sin más [45a].

d) *Práctica diaria* versus *práctica de la investigación.* A lo largo de este libro he destacado la conexión entre conocimiento e interés sin distinguir con la precisión suficiente el umbral crítico entre comunicaciones, que se sitúan en el contexto de la experiencia y la acción, y discursos que posibilitan el saber fundado, es decir, teórico. Desde luego, la constitución de dominios objetuales

---

[45] Se mencionan, pero sin afirmación, los contenidos proposicionales mediante los cuales identificamos los objetos.

[45a] G. H. VON WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Londres, 1971.

científicos puede concebirse, en cierto modo, como una continuación de las objetivaciones que realizamos ya en nuestra práctica diaria. Pero la pretensión de «objetividad» genuinamente científica se basa en una virtualización de principio (y no sólo exigible pragmáticamente; y además institucionalmente garantizada) de las presiones de la experiencia y de la decisión, virtualización que hace posible la verificación discursiva de las pretensiones de validez *hipotéticas* y la acumulación de saber fundado, es decir, la formación de teorías. A mi modo de ver, la tarea de una teoría no objevista de la ciencia consiste en demostrar paso a paso que la lógica de la investigación *es* la lógica de la conexión entre el *apriori* de la experiencia y el *apriori* de la argumentación. En particular estamos ante la tarea de analizar cómo los procedimientos de medición (que regulan la transformación de experiencia en datos) garantizan que los conceptos teóricos básicos continúen siendo susceptibles de interpretación dentro de los límites de la objetivación, realizada, precientíficamente en cada caso, del acontecer experimentable. En este contexto conviene distinguir ante todo, pese a que sean de estructura análoga, entre las acciones pertenecientes a la práctica vital y las operaciones dependientes del proceso discursivo, por ejemplo, entre acción instrumental y experimental [46].

[46] H. SCHNÄDELBACH ha criticado con razón en un sagaz estudio, «Über den Realismus», en *Z. f. allg. W. theorie,* III, 1972 (págs. 88 y sigs.), mi insuficiente distinción entre actividad instrumental y actividad experimental: «Propongo una nueva distinción por el lado de la acción instrumental en el sentido de Habermas: la distinción entre acción *técnica* y acción *experimental.* Lo instrumental es característico de ambos contextos, pero les distingue la finalidad que motiva la elección racional de medios. La base de la acción técnica la constituye una unidad no problematizada de 'convicción' *(belief)* y de 'hábito comportamental' *(habit)* en el sentido de Peirce; dicha unidad se ve actualizada con el propósito de alcanzar un objeto previamente definido. En su sentido más amplio, la actividad experimental se diferencia de ésta en que la unidad de *belief* y *habit* se ha problematizado y se convierte en objeto de la investigación, tal como Peirce la concibe, es decir, como un intento activo de reestabilización según un método científico. Así, pues, las 'convicciones', que en la actividad técnica son medios para la realización de objetivos de acción, ocupan en la acción experimental el puesto de esos objetivos, ya que se trata precisamente de eliminar su estabilidad perturbada. Desde luego, ambos tipos de acción son instrumentales en la medida en que la estabilización de *beliefs/habits* perturbados se consigue mediante la utilización instrumental de *belief/habit* no problematizados (conocimientos previos, métodos, instrumentos). Pero se distinguen por la finalidad a la que se subordina la acción instrumental misma; la finalidad de la aplicación satisfactoria de una 'convicción' en proyectos de acción técnica presupone la estabilidad de esta 'convicción' en lo que se refiere a sus condiciones de realización. La insistencia de Ropper en la diferencia entre los predicados 'verdadero' y 'eficaz' está justificada, dado que señala la diferencia

Una teoría material de la medición explica aquellas condiciones de la construcción de la teoría que vienen dadas por la constitución del dominio objetual propio de cada caso [47].

e) *Intereses rectores del conocimiento.* Los hechos no son constituidos porque no son entidades *en el mundo,* sino correlatos de enunciados a nivel de la *argumentación.* Pero sí que se constituyen los objetos de experiencia posible referida a la acción; y las experiencias u opiniones afirmados corresponden a dominios diferenciales de experiencia y de acción. Si tales afirmaciones se tematizan por precisar de justificación y se transforman en proposiciones de un proceso discursivo, únicamente pierden en *un* aspecto su conexión con su contexto práctico de origen: sus pretensiones de validez *supuestas* en la práctica diaria quedan en suspenso y son comprobadas; pero en otro aspecto se mantiene esa conexión; la sintaxis referencial del lenguaje en que se formula el saber teórico permanece reconectada a la lógica del correspondiente contexto precientífico de experiencia y acción. De ahí que

---

de dimensión entre el éxito de la estabilización y el éxito de la aplicación de las 'convicciones'. En la acción instrumental en general, la verdad de las 'convicciones' que se utilizan no se tematiza —como tampoco la utilización eficaz de instrumentos permite concentrar la atención en el instrumento; por eso tampoco existen aquí posibilidades de aplicación para los predicados 'independientes' o 'real'. La acción *técnica* se diferencia de la acción experimental en que en la primera las 'convicciones' no se tematizan, mientras que en la acción experimental las 'convicciones' tematizadas quedan referidas técnico-instrumentalmente a las 'convicciones' que la problematización ha convertido en tema. Sólo de esta manera distinguimos entre logros técnicos y progreso científico. Por eso la interpretación instrumentalista del hecho 'ciencia', y no la tecnicista, es la que hay que criticar por su incompatibilidad con la idea de progreso científico empírico. La cuestión del interés tecnológico que dirige el conocimiento (que según Habermas forma el marco constitutivo de las ciencias empírico-analíticas) queda en un principio al margen de ello, pues la postulada diferencia entre técnica y experimento no queda suprimida por el hecho de que se conceda que en la acción experimental se busca la estabilización de los *beliefs/habits* por mor de su aplicabilidad tecnológica.»

[47] La «protofísica» desarrollada por DINGLER, LORENZEN, JANICH y otros, que posee la forma de una teoría de la medición física, quiere resolver esta tarea en cuanto al *a priori* pragmático de las ciencias de objetivación de la naturaleza; desde mis investigaciones sobre la lógica de las ciencias sociales (1967) (Frankfurt, 1970), estoy convencido de que una «protosociología» tiene que adoptar la forma de una teoría general de la comunicación lingüística. Cf. también mi introducción a la nueva edición de *Theorie und Praxis,* Frankfurt, 1970, págs. 17 y sigs., y de mí respecto a LUHMANN, la parte referente a «Konstitution der Erfahrungswelt und sprachliche Kommunikation», en HABERMAS, LUHMANN, *Theorie der Gesellschat, loc. cit.,* págs. 202 y sigs.

las proposiciones teóricas, una vez fundadas, sólo puedan pasar del discurso a determinados contextos específicos de aplicación. Lo cual muestra la conexión de conocimiento e interés. Los enunciados acerca del ámbito fenoménico de cosas y acontecimientos (o acerca de estructuras profundas que se manifiesten a través de las cosas y los acontecimientos) sólo pueden retro-traducirse en orientaciones para la acción racional con respecto a fines (en tecnologías y estrategias), mientras que los enunciados acerca del ámbito fenoménico de personas y manifestaciones (o acerca de las estructuras profundas de los sistemas sociales) sólo se pueden retro-traducir en orientaciones para la actividad comunicativa (en saber práctico). Los intereses rectores del conocimiento protegen, frente al discurso, la unidad del sistema de acción y de experiencia de que se trate en cada caso. Mantienen una *referencia latente del saber teórico a la acción* más allá de la transformación de opiniones en proposiciones teóricas y más allá de la retrotransformación de esas opiniones en saber orientador de la acción, pero no eliminan en modo alguno la diferencia entre las experiencias afirmadas en el contexto de la acción, por un lado, y los enunciados fundamentados en el discurso acerca de hechos, por el otro; ni tampoco tocan para nada la diferencia entre las pretensiones de validez reconocidas de hecho y las pretensiones de validez fundadas. Seguiría siendo una causalidad curiosa el que pudiéramos transformar *por principio* explicaciones causales (que se basan en un saber empírico-analítico) en saber utilizable técnicamente, y el poder convertir explicaciones *narrativas* (que se basan en un saber hermenéutico) en saber práctico, si no pudiéramos explicar esta circunstancia a partir de la inserción condicionada del saber teórico en un contexto universal de intereses y no pudiéramos fundamentarlos como trascendentalmente necesarios.

f) *El interés cognoscitivo emancipatorio y la destrucción de los pseudoapriori*. Mientras que el interés cognoscitivo práctico y el interés cognoscitivo técnico tienen sus bases en estructuras de acción y experiencia profundas (¿invariables?) y están vinculados a los elementos constitutivos de los sistemas sociales [48], el *interés cognoscitivo emancipatorio* posee un estatuto derivado. Asegura la conexión del saber teórico con una práctica vivida, es decir, con

---

[48] Cf. K. Eder, «Komplexität und Geschichte», en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Supl. I, Frankfurt, 1973, págs. 9 y sigs.

un «dominio objetual» que no aparece sino bajo las condiciones de una comunicación *sistemáticamente deformada* y de una represión sólo legitimada en apariencia. Por ello es también derivado el tipo de experiencia y de acción que corresponde a este dominio objetual. La experiencia de la pseudonaturaleza tiene una reflexividad peculiar y se halla entrelazada con la actividad de eliminación de las coerciones pseudonaturales: de la violencia que nace de objetivaciones que no advierto, pero que he engendrado yo mismo, no hago apariencia, hasta el instante en que me doy cuenta cabal de ella analíticamente y elimino una pseudoobjetividad enraizada en motivos inconscientes o intereses reprimidos.

5. Objeciones

Aun prescindiendo de la tentativa de reconstrucción del psicoanálisis como una ciencia que hace un uso metódico de la autorreflexión tentativa que he realizado en los capítulos 9-11, que he completado en mi artículo sobre la pretensión de universalidad de la hermenéutica [49], y que ha sido desarrollado por Lorenzer *(Destrucción del lenguaje y reconstrucción)* y por Dahmer *(Libido y sociedad)*, y que considero como una *propuesta suficientemente bien perfilada,* no creo que pueda afirmarse que el programa bosquejado de *a)* a *d)*, a pesar de notables estudios monográficos en ese sentido [50], esté ya establecido; pero mi introducción histórico-sistemática puede, de todos modos, aportar argumentos de plausibilidad lo suficientemente claros como para que me encuentre sorprendido, tanto de la dureza de ciertas reacciones [51] como de algunos malentendidos fundamentales [52]. Quisiera tratar muy brevemente cuatro de las objeciones más importantes.

---

[49] En *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt, 1971, págs. 120 y siguientes.

[50] Por ejemplo, A. Wellmer, *Kausalität und Erkläsung,* memoria de cátedra, inédita, Frankfurt, 1970.

[51] Del lado realista, por ejemplo, Albert [1] y Lobrowicz [23]; del lado marxista, por ejemplo, Hahn [15] y Ritsert y Rohshausen [27].

[52] En relación con algunos autores, hablar de malentendidos es un eufemismo; parece que les satisfaga criticar tesis que nadie ha formulado; ejemplo típico podría ser la comunicación de R. Simon-Schaefer en el congreso filosófico de Kiel (1972): «Sobre la paralelización de intereses y tipos de ciencia». Basten dos ejemplos de las insensateces que Simon-Schaefer me atribuye sin parpadear siquiera: «Habermas limita el carácter obligatorio de la lógica (formal) en relación con las ciencias histórico-hermenéuticas cuya finalidad es hacer posible la comunicación interpersonal; pues, según su in-

a) R. Bubner [53] cree que el concepto de interés excluye la función fundamental que asumen en mi construcción han de tener los «intereses rectores del conocimiento»: «son característicos de un interés (...) los rasgos de *particularidad* y de *irracionalidad parcial*. Una reflexión crítica debería perfilar este carácter como necesariamente oculto en todo interés en calidad de tal. Significaría carecer de la comprensión necesaria de la conexión constitutiva que en el interés se da entre inmediatez e inconsciencia si se censura en el interés concreto existente su estrechez de miras y se hablara luego de un interés mejor y menos cerrado. Pues las razones a favor de este último no pueden ser las mismas que se aducían contra aquél si en ambos casos se trata de intereses. Es cierto que los intereses están en concurrencia entre sí, pero también lo es que a ese nivel no existan razones suficientes para una decisión. La reflexión crítica acerca del carácter cerrado e insatisfactorio de intereses determinados no puede alegar sencillamente otro interés en su defensa» [54]. La *suposición* de que todos los intereses son particulares es, en efecto corriente en las escuelas empíricas y decisionistas de la ética, pero existen buenas razones para dudar de si con ello se pretende algo más que una definición. Tal como he expuesto en otro lugar [55], puede comprobarse en los discursos prácticos qué normas expresan intereses *generalizables* y cuáles tienen a su base únicamente intereses particulares [56] (y, por tanto, en el mejor de los casos, esto es, bajo las codiciones de una equidistribución del poder, susceptibles de compromiso), las normas que pueden justificarse discursivamente y los intereses generalizables poseen un núcleo no convencional: ni vienen ya *dados* empíricamente ni se *establecen* sencillamente mediante una decisión, sino

terpretación, la lógica es una metodología abstracta que sólo puede tener por *finalidad* el hacer posible *la construcción deductiva de sistemas de enunciados* en las ciencias técnicas.» Y algo todavía más extravagante: «(...) En consecuencia, Marx y Freud habrían errado sus propios intereses, habrían desarrollado la teoría correcta, emancipadora, a partir de un interés equivocado. Este ejemplo muestra, sin lugar a dudas, que la clasificación de intereses y métodos de pensamiento no puede llevarse a cabo como pretende Habermas. La validez de las proposiciones verdaderas no se ve limitada por los intereses que han guiado a sus descubridores» [33]. *Manuscrito*, páginas 9 y 11.

53 R. Bubner [8].

54 R. Bubner, *loc. cit.*, pág. 232.

55 J. Habermas, *Wahrheitstheorien, loc. cit.*; el mismo, *Legitimationsprobleme, loc. cit.*, parte tercera.

56 Cf. también mi crítica a R. Spaemann: J. Habermas, «Die Utopie des guten Herrschers», en *Merkur*, 26, año 1972, págs. 1266 y sigs.

que *se configuran* y se *descubren* al mismo tiempo de manera no contingente —si es que puede existir algo así como una voluntad *racional*. La finalidad cognitiva de los procesos discursivos de formación de la voluntad consiste en el consenso alcanzado argumentativamente acerca de la capacidad de generalización de los intereses propuestos.

Ello es válido para normas de acción y de valoración. Pero acerca de las normas del conocimiento no puede establecerse un discurso práctico, a poco que sean suficientemente fundamentales; pues frente a las normas fundamentales del conocimiento no tenemos el mismo grado de libertad de reconocimiento, y de rechazo, que frente a las normas justificables de acción y valoración. Las normas del conocimiento las hemos reconocido «siempre ya» cuando emprendemos su reconstrucción racional. Ello no es óbice para que también ellas *puedan* expresar intereses. Tales intereses rectores del conocimiento no son susceptibles de una justificación *en el sentido de los discursos prácticos:* no pueden ser *reconocidos como generalizables* en la formación discursiva de la voluntad, sino sólo simplemente descubiertos como *intereses generales* por la vía de la reconstrucción racional de las condiciones de la objetividad posible de las experiencias. La universalidad de los intereses cognoscitivos significa que en la constitución de los dominios objetuales se imponen las condiciones de reproducción de la especie o de la forma sociocultural de vida *en tanto que tales*. Y se trata de una base de *interés*, porque las estrategias cognitivas de la producción de un saber (verdadero) técnico, práctico y emancipatoriamente útil se hallan referidas a clases generales de problemas de la reproducción de la vida, que vienen dadas de antemano con los constitutivos de los sistemas sociales. *La inmediatez* de la anticipación interesada de posibles soluciones de problemas puede muy bien ser eliminada por la reflexión: en este sentido se puede «sobrepujar» a los intereses de conocimiento; pero la reflexión no tendría ni fuerza ni razón alguna por «eliminar» los intereses cognitivos.

b) L. Krüger [57] opina que confundo asuntos de la razón teórica con asuntos de la razón práctica y que «afirmo» una referencia pragmática de las ciencias a la práctica en el sentido de una renuncia «a la diferencia comúnmente aceptada entre enunciados

[57] L. Krüger [20], pág. 22.

sobre hechos y recomendaciones e instrucciones de actuación». Ahora bien, yo nunca he negado la diferencia lógica entre afirmaciones (enunciados declarativos) y recomendaciones (enunciados normativos), sino que más bien he insistido en que las afirmaciones deben ser fundamentadas en los discursos *teóricos* en forma de explicaciones y las recomendaciones en los discursos *prácticos* en forma de justificaciones [58]. La sospecha de Krüger se funda, pues, en otra tesis que también me atribuye: «Si preguntamos qué pretende sostener alguien con la afirmación de que un enunciado científico determinado posee validez, es decir, derecho al reconocimiento intersubjetivo, la respuesta deberá hacer referencia al interés básico de la ciencia correspondiente. Aunque Habermas no lo expresa nunca claramente, sólo puedo entender este punto de un modo: pretender decir que el valor del enunciado, o bien el reconocimiento de la verdad del enunciado, debe *justificarse* en relación con aquel interés. De hecho, esta interpretación se ve confirmada por la teoría consensual de la verdad propuesta por Habermas recientemente, según la cual todas las decisiones sobre verdad y falsedad deben buscarse en un acuerdo entre las personas en la realización de una acción común.» Aquí Krüger aduce una referencia de *Conocimiento e interés* donde se afirma que «la lógica de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu no trata, a diferencia de la lógica trascendental, de la organización de la razón teórica pura, sino de las reglas metodológicas. Dichas reglas ya no poseen el estatuto de reglas trascendentales puras; tienen una función trascendental, pero nacen de contextos vitales fácticos: de estructuras de una especie que reproduce su vida, tanto mediante procesos de aprendizaje del trabajo organizado socialmente como a través de procesos de comprensión en interacciones realizadas por la mediación del lenguaje ordinario. Por consiguiente, el contexto de intereses de esas situaciones vitales básicas da la medida para el *sentido de la validez* de los enunciados que pueden obtenerse, desde sistemas de referencias cuasitrascendentales de procesos de investigación, en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu». En este pasaje aparece claramente que hago coincidir el «*sentido de la validez* de los enunciados» con la constitución precientífica de los objetos de experiencia posible, pero de ningún modo el *cumplimiento de la pretensión de validez misma.* La verdad de una proposición no puede medirse en la realización de los intere-

[58] J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien, loc. cit.*

ses [59], *sino solamente en la resolución* argumentativa de la pretensión de validez misma. Precisamente para *separar* más nítidamente el problema de la constitución del sentido y el problema de la validez he tratado de desarrollar una teoría consensual de la verdad y de defenderla contra otras teorías concurrentes; desde luego, el consenso fundamentado discursivamente no ha de obtenerse, en modo alguno, «en la realización de una acción común», sino bajo las condiciones bien precisas de una situación ideal de habla, es decir, de una comunicación *exonerada* de coerciones de la acción [60].

c) Albert [61], Lobkowicz [62] y Ballestrem y McCarthy [63] ponen objeciones a una interpretación instrumentalista de las ciencias objetivantes: «En tanto que las teorías de las ciencias de la naturale suministran información sobre la realidad, se prestan a la utilización práctica según este o aquel interés (y no a la inversa, el interés práctico determina los criterios de verdad de esas ciencias) (...). Tanto la interpretación de la cienca desarrollada por Peirce como la crítica pragmática del sentido, que le subyace, se vieron expuestas a fuertes objeciones desde un primer momento. Habermas sabe que el propio Peirce advirtió estas dificultades y que defendió cada vez en mayor medida un concepto objetivista del conocimiento. Esta evolución (...) es considerada casi en general (y por Peirce mismo) como necesaria, debido a lo insostenible de la posición pragmática más radical» [64].

Antes de estudiar a fondo a Peirce y de verme fuertemente influido por Dewey, no siempre resistí la tentación de sostener frente a la concepción realista del conocimiento un pragmatismo que implicaba un *concepto instrumental de verdad.* Pero en *Cono-*

---

[59] Entre tanto he revisado formulaciones poco precavidas del año 1963, a las que se refiere KRÜGER en este contexto; cf. J. HABERMAS, «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», en Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften,* Colonia, 1965, pág. 306.

[60] La investigación de A. BECKERMAN sobre «Die realistischen Woraussetzungen der Konsensus theorie von J. Habermas», en *Z. f. allg. Wiss. Theorie,* vol. III, 1972, págs. 63 y sigs., adolece del mismo malentendido. Si se *parte* equivocadamente de que «en una teoría del consenso que defina la verdad como acuerdo en el discurso, la idea de argumentación carece ya de función alguna» (pág. 67), entonces una teoría del consenso como la que yo defiendo no tiene más remedio que conducir a desatinos. En mi trabajo sobre las teorías de la verdad estudio las condiciones del consenso obtenido argumentativamente.

[61] ALBERT [1].

[62] LOBKOWICZ [23], págs. 267 y sigs.

[63] BALLESTREM-MCCARTHY [6], págs. 53 y sigs.

[64] Ibidem.

cimiento e interés desarrollo el punto de vista de un *pragmatismo trascendental* que no puede combinarse en modo alguno con la idea de que el éxito de la actividad instrumental sea criterio suficiente de la verdad de los enunciados. El pragmatismo de Peirce en su período medio[65] implica una concepción de la realidad en términos de crítica del sentido que está en conexión con un concepto de verdad en términos de consenso (y en modo alguno instrumental). Aquí se encuentra ya en germen la separación entre los problemas de la constitución del objeto y los problemas de la verdad. Al tiempo que la máxima pragmática regula el sentido de las *expresiones* científicamente permisibles, y con ello limita la aplicabilidad de estas expresiones a objetos de la experiencia posible en el ámbito de la actividad instrumental, se interpreta también indirectamente, de modo pragmático, el *sentido de la validez* de los *enunciados* permisibles acerca del ámbito objetual, en el sentido de que «aprehenden la realidad con vistas a una manipulación técnica, posible siempre y en todas partes bajo condiciones especificadas»[66]. Pero esta deducción —por controvertible que sea— del sentido de validez de enunciados a partir de determinadas estructuras universales de la experiencia y de la acción no significa, ni para Peirce ni para mí, una *interpretación pragmatista del cumplimiento de las pretensiones* de validez, esto es, de la verdad de los enunciados. Una deducción trascendental del sentido categorial de los enunciados sólo incluiría una fundamentación trascendental de la verdad de los enunciados si yo pudiera, sobre la base del idealismo kantiano, introducir un «principio supremo de todos los juicios sintéticos»[67]. Eso no es posible; pues la *objetividad* de la experiencia únicamente podría ser una condición de verdad —incluso para el caso de enunciados empíricos elementales— si no tuviéramos que considerar el progreso teórico como desarrollo crítico de lenguajes teóricos, que interpretan de modo cada vez más «adecuado» el ámbito objetual precientíficamente constituido. La «adecuación» de un lenguaje teórico es una función de la verdad de las proposiciones teóricas posibles en él; si la pretensión de verdad de éstas no fuera resuelta por argumentación, sino mediante

---

[65] Cf., en relación con ello, la introducción de K. O. APEL a Ch. S. PEIRCE, *Schriften*, vol. I, Frankfurt, 1967, págs. 108 y sigs.; además: C. WARTENBURG, *Logischer Sozialismus*, Frankfurt, 1971, págs. 83 y sigs. y págs. 145 y sigs.; en relación con la transformación particular de la problemática kantiana, ibid., págs. 42 y sigs.

[66] En este volumen, pág. 198.

[67] KANT, *Kritik der Reinen Vernunft* (A 154 y sigs.).

experiencias, entonces el progreso teórico sólo sería concebible como producción de nuevas experiencias y no como una nueva interpretación de *las mismas* experiencias. Por consiguiente, es más plausible la suposición según la cual la objetividad de una experiencia no garantiza la *verdad* de la afirmación correspondiente, sino sólo la unidad de esa experiencia en la diversidad de las afirmaciones por las que es interpretada.

d) Lobkovicz opone la objetividad del conocimiento científico en el sentido de «fidelidad a la realidad» a la conexión del conocimiento con intereses universales rectores del conocimiento; es curioso que haya llegado a la idea de que únicamente el interés emancipatorio «debe ser ciertamente un interés rector del conocimiento, pero no un interés que lo induzca a error [68]. Se trata de un malentendido trivial; todo punto de partida trascendental excluye *a limine* el que pueda existir fidelidad a la realidad en sentido realista. Las teorías de la verdad como correspondencia desembocan en una hipótesis de los hechos como entidades en el mundo; descubrir en ello una apariencia objetivista está en la intención y en la lógica de toda teoría del conocimiento que reflexione acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia en general. Toda filosofía trascendental, al esclarecer la estructura categorial de los objetos de la experiencia posible, pretende al mismo tiempo identificar las condiciones de la objetividad de la experiencia. Pues bien, introduzco intereses rectores del conocimiento para explicar la conexión objetiva entre hechos dependientes del proceso discursivo y los ámbitos objetuales constituidos de modo precientífico. La construcción de intereses cognoscitivos debe hacer comprensible la inserción sistemática —aunque condicionada— del saber teórico, producido de manera discursiva, en la praxis diaria de una forma de vida reproducible únicamente a través de manifestaciones susceptibles de verdad. Bajo tales condiciones, es un contrasentido analítico el afirmar que exista oposición entre la objetividad de la experiencia y los intereses cognoscitivos que establecen los puntos de vista de la objetivación de un acontecer que sólo resulta experimentable por ese medio.

En otro lugar, Lobkowicz ataca también el modo de aproximación filosófica trascendental mismo: «Lo que Habermas llama objetivación de la realidad, bajo el punto de vista de la manipu-

[68] LOBKOWICZ [23], pág. 269.

lación técnica posible, podría transcribirse también sin grandes dificultades mediante el concepto clásico de abstracción como pretermisión u omisión de ciertos aspectos de la realidad, que no son técnicamente utilizables. Ello supondría la ventaja, entre otras, de que no se impediría así de antemano la posibilidad de una interpretación realista, por medio de un mero fetichismo verbal. En cierta ocasión, Habermas habla de una «experiencia restringida» en correspondencia con la realidad objetivada; este giro sólo tiene sentido si se conoce una experiencia no restringida y se presupone a ésta no como un «modo deficiente» de conocimiento instrumental, sino, al contrario, como el trasfondo necesario de la anterior»[69]. Es realmente interesante la cuestión de en qué sentido la objetivación de la realidad podría *restringir* la experiencia, si es manifiesto que para esa objetivación no existe alternativa conocida alguna en tanto que objetivación de la naturaleza. Es cierto que algunas investigaciones fenomenológicas de la percepción (p. ej., Merleau-Ponty) han podido hacer plausible el hecho de que el *a priori* pragmático de la experiencia alumbra y destapa un nimbo de horizontes de experiencia co-dados y no objetivados, pero en la medida en que las experiencias sensoriales hayan de poder alcanzar objetividad en general y con ello comunicabilidad, parece que sólo pueden venir posibilitadas por una organización pragmática de los objetos de experiencia.

El discurso trascendental no se convierte de ese modo en superfluo, como piensa Lobkowicz; pues una perspectiva realista del conocimiento impediría el análisis de las *condiciones* de lo incondicionado, dejando al margen otros inconvenientes. En mi opinión, las funciones que asume el conocimiento en el seno de los contextos universales de la práctica sólo pueden explicarse en el marco de una filosofía trascendental transformada, sin reducciones empiristas de la pretensión de incondicionalidad de la verdad. En la medida en que los intereses cognoscitivos son identificados y analizados por la vía de una reflexión sobre la lógica de la investigación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu pueden pretender un estatuto «trascendental»; pero en la medida en que como resultado de la historia natural se los concibe, por así decirlo, en las perspectivas de una antropología del conocimiento tienen un estatuto «empírico». Pongo «empírico» entre comillas, puesto que una teoría de la evolución a la que se exige que explique en

[69] LOBKOWICZ [23], pág. 266.

términos de historia natural las propiedades emergentes características de la forma de vida sociocultural (en otras palabras, los elementos constitutivos de los sistemas sociales) no puede ser desarrollada en el marco trascendental de las ciencias objetivantes.

6. Reconstrucción «versus» autocrítica

Mis investigaciones en *Conocimiento e interés* no adolecen solamente de la falta de una distinción precisa entre objetividad y verdad, sino también de la ausencia de diferenciación entre reconstrucción y autorreflexión en el sentido de crítica. Ha sido después cuando me he dado cuenta de que el uso lingüístico de «reflexión», que parte del idealismo alemán, abarca ambas cosas (y las confunde): de un lado, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto que conoce, habla y actúa, y del otro la reflexión en torno a angostamientos inconscientemente producidos a que a sí mismo se somete un determinado sujeto en cada caso (o grupo determinado de sujetos, o un sujeto genérico dado) en un proceso de formación. El primer tipo de reflexión ha tomado en Kant y sus sucesores la forma de una *fundamentación trascendental* del saber teórico posible (y de la acción moral). Al fundamentarse trascendentalmente una teoría o el conocimiento teórico en general, dicha teoría se familiariza con el círculo de inevitables condiciones subjetivas que a la vez posibilitan y limitan la teoría: la fundamentación trascendental critica a la vez una autocomprensión que lleve a ésta al desatino de la teoría. Mientras tanto, esa reflexión ha tomado también la forma de reconstrucción racional de las reglas generativas o de los esquemas cognitivos. En particular es el paradigma del lenguaje el que ha conducido a tal transformación de la forma del pensamiento trascendental (que aún dominaba en la filosofía del lenguaje de Humboldt), que al sistema de condiciones, categorías o reglas no hay que adjuntar ya un sujeto trascendental. Es suficiente concebir el carácter generativo de las reglas mismas de modo que el dominio de las reglas generativas (es decir, el nacimiento de una competencia, y con ello la formación de un sujeto caracterizado por competencias) se convierte en una segunda cuestión, analítica y empíricamente independiente. A esta concepción específica de la reconstrucción racional de las condiciones de posibilidad del lenguaje, del conocimiento y de la acción han contribuido sobre todo el análisis de Wittgen-

stein del concepto «seguir una regla» y las categorías chomskyanas (relacionadas con Humboldt) de «regla generativa» y de «competencia lingüística».

Hegel ha vinculado en la «fenomenología» la limitación autocrítica de la conciencia a que da lugar el análisis trascendental del carácter condicionado de algo que inicialmente es conocido de forma ingenua con la reflexión en el sentido distinto de una disolución crítica de la pseudoobjetividad autogenerada, es decir, con la *liberación analítica* de la *apariencia objetiva*. Freud ha sacado esta autocrítica de su contexto epistemológico y la ha referido a la experiencia reflexiva de un sujeto que se engaña sobre sí mismo debido a modelos de percepción y acción compulsivamente restringidos y que se libera de sí mismo al percibir por fin un día esas ilusiones.

La crítica se diferencia de la reconstrucción por lo siguiente:

— En que se orienta hacia objetos de experiencia cuya pseudoobjetividad aún tiene que ser descubierta, mientras que la base de datos de las reconstrucciones consiste en «objetos» que, como las proposiciones, las acciones, las realizaciones cognitivas, etc., de antemano conscientes como realizaciones de un sujeto.

— En que, además, se refiere a algo particular, esto es, al proceso de formación peculiar de una identidad individual o de grupo, mientras que las reconstrucciones abarcan sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidas por un número indeterminado de sujetos con las correspondientes competencias.

— Por último, en que hace consciente algo inconsciente de una forma rica en consecuencias prácticas para el individuo, y modifica los determinantes de una *falsa* consciencia, mientras que las reconstrucciones explican un *know-how* completamente correcto (es decir, el saber intuitivo, que se adquiere con una competencia formada por reglas) sin consecuencias *prácticas*.

Para concluir, quisiera al menos mencionar los puntos de vista bajo los que pueden ser significativos las precisiones en el concepto de autorreflexión:

a) En primer lugar, *Conocimiento e interés* posee un doble carácter, del que se ha dado perfecta cuenta Lobkowicz [70], entre otros. He realizado esta investigación con los instrumentos de la

[70] Lobkowicz [23], pág. 270.

reconstrucción de las condiciones del conocimiento, con la intención crítica de destruir la comprensión cientifista y equivocada de las ciencias. Esto ya lo he explicado.

b) Las ciencias «reconstructivas», como la lógica y la lingüística general, tienen un estatuto similar a la teoría del lenguaje (desarrollada como una pragmática universal) y de la ciencia, que son en la actualidad las herederas de una filosofía trascendental (transformada). Incluso la filosofía moral va a establecerse como ciencia reconstructiva, en la medida en que pueda derivar las reglas universales de una ética comunicativa a partir de normas básicas del discurso racional [71]. En los sistemas de reglas reconstruibles no se trata de elementos cognitivos de la praxis vital cuyas pretensiones de validez se vean problematizadas; tampoco se trata de teoremas científicos que se acumulan al fundamentar tales pretensiones de validez; para la reconstrucción de sistemas de reglas hace falta un impulso que provenga de los discursos mismos: una reflexión acerca de los presupuestos de los que hacemos uso siempre ya en el habla racional. En este sentido, este tipo de saber ha pretendido siempre el *status* de un saber especial y «puro».

Sobre la base de las tentativas de reconstrucción de las diversas competencias se ha constituido un tipo peculiar de ciencias; me refiero a las ciencias genéticas, según el modelo de la psicología evolutiva cognitivista. Proceden de forma reconstructiva y empírica a un tiempo, intentando explicar el desarrollo de la adquisición de competencias cognitivas lingüísticas y comunicativas a partir de los modelos lógicos reconstruibles y de mecanismo empíricos. Con ello se plantea el problema de cómo explicar el origen de los sistemas abstractos de reglas (o de los entramados de condiciones, o esquemas). Tanto Piaget como Chomsky suponen programas «innatos» que son «desencadenados» por estímulos específicos para cada fase; el problema que esta hipótesis debe aclarar es estructuralmente análogo al problema ya antes tratado del origen histórico natural de las condiciones trascedentales de la experiencia posible. Por ello sospecho que las hipótesis de programas «innatos» es ya insuficiente por motivos lógicos.

c) Las ciencias «críticas», como el psicoanálisis y la teoría social, dependen también de reconstrucciones satisfactorias de com-

[71] Cf. el apartado «Wahrheitsfänigkeit praktischer Fragen», en J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme, op. cit.*

petencias generales. Así, por ejemplo, una pragmática universal que aprehenda las condiciones de posibilidad de la comprensión lingüística es la base teórica para la explicación de comunicaciones sistemáticamente deformadas y de procesos de socialización aberrantes. Hasta aquí estoy de acuerdo con Ch. Nichols [72], cuando insiste en que una ciencia crítica como el psicoanálisis «must rely upon a theoretical framework which existe independently of its clinical technique, and *its* criteria of validation» («debe basarse en una estructura teórica que existe independientemente de su técnica clínica y de *sus* criterios de validación»); sólo que no puede tratarse del marco teórico de una ciencia objetivante. Si, a tenor de la interpretación que propongo [73], el psicoanalista ha de tener una idea previa de la estructura de la comunicación lingüística no deformada para poder dar como motivo de la deformación sistemática de ésta la confusión de dos niveles evolutivamente separados de organización prelingüística y lingüística, entonces necesita una reconstrucción de las condiciones de posibilidad del *discurso normal;* pero una ciencia de la comunicación que proceda de forma objetivante no puede ayudarle en este propósito [74].

d) Por último, la diferenciación entre reconstrucción y crítica ilumina también las objeciones formuladas por Rohrmoser y Theunissen contra el «naturalismo» de una filosofía trascendental transformada. A Theunissen tengo que agradecerle objeciones diferenciadas, puesto que se da globalmente cuenta de las implicaciones de una perspectiva que distanciadamente describe como sigue: «Según Habermas, los intereses rectores del conocimiento permiten el conocimiento objetivo porque eliminan la subjetividad negativa del individuo y del grupo en la intersubjetividad de la especie humana. En su calidad de producciones trascendentales basadas en la contingencia de la especie humana, deben considerarse también de origen empírico —y en ello radica la corrección que se hace de Kant en términos de un hegelianismo de izquierdas» [75]. De ahí que Theunissen eche en falta «una objetividad que vaya más allá

[72] NICHOLS [25], pág. 265.
[73] J. HABERMAS, *Des Universalitätsaspruch der Hermeneutik, op. cit.*, página 139.
[74] En relación con los problemas lógicos de una teoría crítica de la evolución social, cf. el apartado «Modell underdrücker verallgemeinerungsfähger interessen», en J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus, op. cit.*
[75] THEUNISSEN [35], pág. 24, n. 90.

de la intersubjetividad y fundamente el sujeto mismo» [76]. Según él, «expulsando de la historia a la objetividad absoluta» se llegaría a la renaturalización de un sujeto empírico sobrecargado de apariencias trascendentales: «Al no conseguir su objetivo (la teoría crítica) amenaza con volver al nivel que se había propuesto sobrepasar: al nivel de una ontología natural sin duda alguna objetivista, o al menos al de un pensamiento que daría a la naturaleza preferencia frente a la historia y la eleva al rango de origen absoluto» [77].

La diferencia entre Theunissen y yo puede concentrarse en *un solo* punto: para mí no es ninguna «perogrullada» que «la intersubjetividad, aunque se perfeccione hasta llegar a englobar la especie humana, no es sino subjetividad ampliada» [78]. Más bien la reconstrucción pragmático-universal del habla muestra que en cualquier interacción lingüística, por muy elemental que sea, *han* de reconocerse pretensiones de validez criticables (es decir, la verdad de los enunciados y la corrección de las normas); son pretensiones de validez que aparecen con un carácter *incondicional*, puesto que sólo pueden resolverse *de modo discursivo*. Pero evidente es un hecho de la naturaleza —que debiéramos intentar comprender— el que la especie humana, en su forma de vida sociocultural, sólo pueda reproducirse a través de una idea tan natural como es la de la verdad en el sentido de la *posibilidad* contrafácticamente siempre supuesta ya, de comprensión universal. Dado que el discurso empírico sólo es *posible* mediante las normas fundamentales del discurso racional, la discrepancia entre una comunidad real y otra de comunicación inevitablemente idealizada (aunque en tanto que ideal sólo sea un supuesto) está incluida no sólo en la argumentación, sino incluso en la práctica vital de los sistemas sociales; tal vez de esa forma podría renovarse la doctrina kantiana del hecho de la razón.

---

[76] THEUNISSEN, *op. cit.*, pág. 30.

[77] W. THEUNISSEN [35], pág. 13; en este sentido, también ROHRMOSER [28], pág. 102: «La destrucción de la filosofía como metafísica y ontología tiene como consecuencia el que la teoría que pretende fundar una praxis crítica emancipadora no puede producir sino un interés factual contingente. La trascendentalización del concepto de interés no es en su formalización otra cosa que el encubrimiento de ese brutal estado de cosas. Pero si se trata del simple interés, del interés natural a fin de cuentas, entonces puede decirse también que la sociedad está interesada en permanecer tal como es.»

[78] THEUNISSEN [35], pág. 31.

BIBLIOGRAFIA
SOBRE *CONOCIMIENTO E INTERES*

1. H. ALBERT, «Kritische Rationalität und Politische Theologie», en *Plädoyer für Kritischen Rationalismus*, Frankfurt, 1971, págs. 45 y sigs.
2. U. ANACKER, «Erkenntnis und Interesse», en *Philos. Jb.*, vol. 78, 1971, págs. 394 y sigs.
3. K. O. APEL, «Wissenschaft als Emanzipation? — Eine kritische Würdigung der Wissenschafts der Kritischen Theorie», *Z. f. allg. W. theorie*, I, 1970, págs. 7 y sigs., reimpreso en ídem, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, tomo II, págs. 128 y sigs.
4. B. BADURA, «Ein neuer Primat der Interpretation?», en *Soziale Welt*, vol. 21, 1970/71, págs. 321 y sigs.
5. H. D. BAHR, *Kritik der Politischen Technologie, Auseinandersetzung mit H. Marcuse und J. Habermas*, Frankfurt, 1970.
6. K. BALLESTREM, A. MCCARTHY, «Thesen zur Begründung einer Kritischen Theorie der Gesellschaft», en *Z. f. allg. W. theorie*, III, 1972, págs. 49 y sigs.
7. D. BÖHLER, «Zum. Problem des emanzipatorischen Interesses und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung», en *Man and World*, 3, 1970, páginas 26 y sigs.
8. R. BUBNER, «Was ist Kritische Theorie», en *Phil. Rundschau*, vol. 16, 1969, págs. 213 y sigs., reimpreso en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, págs. 160 y sigs.

9a. F. R. DALLMAYR, «Reason and Emancipation», en *Man and World*, 5, 1972.

9b. Idem, HABERMAS, «Knowledge and Human Interest and its Aftermath», en *Phil. Soc. Sciences*, vol. 2, 1972, págs. 211 y sigs.

10. J. C. EVANS, *Husserl and Habermas* (en prensa).
K. G. FABER, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Munich, 1971, páginas 183 y sigs.
Th. FEUERSTEIN, *Emanzipation und Rationalität einer kritischen Erziehungswissenschaft*, Munich (en prensa).

11. G. FLOISTADT, «Social Concepts of Action: Notes on Habermas proposal for a Social Theory of Action», en *Inquiry*, 13, 1970, págs. 436 y sigs.

12. J. Giegel, «Reflexions und Emanzipation», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, págs. 244 y sigs.
13. R. Ginsberg, «Knowledge and Human Interest», en *The Philosophy Forum* (en prensa).
14. W. R. Glaser, *Soziales und instrumentales Handeln, Probleme der Technologie bei A. Gehlen und J. Habermas*, Stuttgart, 1972.
15. E. Hahn, «Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von J. Habermas», en Heiseler (comp.), *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus*, Frankfurt, 1970, págs. 70 y sigs.
J. Hellesness, «Education and the Concept of Critique», en *Continuum*, 8, 1970, págs. 40 y sigs.
16. M. Hesse, «In Defence of Objectivity», en *Proc. Brit. Acad.*, 1972.
17. M. A. Hill, «J. Habermas: A Social Science of the Mind», en *Phil. Social Sciences*, 2, 1972, págs. 247 y sigs.
18. K. J. Huch, «Interesse an Emanzipation», en *Neue Rundschau*, vol. 80, 1969, págs. 534 y sigs.
19. H. Hülsmann, «Erkenntnis und Interesse»: en *Soziale Welt*, vol. 20, 1969, pág. 199.
20. L. Krüger, «Überlegungen zum Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen», en *Georgia Augusta*, Göttingen, mayo 1972, págs. 18 y sigs.
21. Ch. K. Lenhardt, «Rise and Fall of Transcendental Anthropology», en *Phil. Soc. Sciences*, 2, 1972, págs. 231 y sigs.
22. H. Ley, Th. Müller, *Kritische Vernunft und Revolution*, Colonia, 1971.
23. N. Lobkowicz, «Interesse und Objektivität», en *Phil. Rundsch.*, vol. 16, 1969, págs. 249 y sigs., reimpreso en *Phil. Soc. Sciences*, 2, 1972, páginas 193 y sigs.
24a. A. Lorenzer, «Symbol, Interaktion und Praxis», en *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, Frankfurt, 1971, págs. 9 y sigs., sobre todo págs. 47 y sigs.
24b. Idem, *Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion*, Frankfurt, 1973, sobre todo págs. 135 y sigs.
25. Ch. Nichols, «Science or Reflexion: Habermas on Freud», en *Phil. Soc. Sciences, 2, 1972*, págs. 261 y sigs.
26. G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, vol. II, 2.ª ed. revisada, Göteborg, 1970.
27. J. Ritsert, C. Rohlshausen, *Der Konservativismus der Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1971, págs. 80 y sigs.
28. G. Rormoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Friburgo, 1970, páginas 89 y sigs.
29. G. E. Rusconi, «Cognoscenza e Interesse in Habermas», en *Quaderni di Soziologia*, 19, 1970, págs. 436 y sigs.
30. J. Schmidt, «Sprachphilosophische Bemerkungen zur soziologischen Handlungstheorie von J. Habermas», en *Soziale Welt*, vol. 19, 1968, págs. 360 y sig.
31. *a)* T. Schroyer, «Marx und Habermas», en *Continuum*, 8, 1970, páginas 52 y sigs.
b) Idem, «Towards Critical Theory for an Advanced Industrial Society», en Dreitzel (comp.), *Recent Sociology*, 2, 1970, pág. 210.

c) Idem, «The Dialectical Foundations of Critical Theory: Jürgen Habermas' Metatheoretical Investigations», en *Telos*, 12, Lomer, 1972.

d) Idem, *The Critique of Domination*, Nueva York, 1973 (en prensa), sobre todo cap. 5.

W. Seitter, «J. Habermas oder die Dialektisierung der Dialektik», en *SJ Ph.*, XVII, 1973, págs. 357 y sigs.

32. J. J. Shapiro, «From Marcuse to Habermas», en *Continuum*, 8, 1970, págs. 65 y sigs.
33. R. Simon-Schaefer, «Über die Parallelisierung von Interessen und Wissenschaftssorten», en *Verh. d. 10. dt. Philosophenkongresses (Kiel)*, 1972 (en prensa).
34. G. Therbon, «J. Habermas: A new Eclecticism», en *New Left Rev.*, 67, 1971, págs. 69 y sigs.
35. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlín, 1969.
36. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, 1969.
37. B. Willms, *J. Habermas, Das politische Defizit der Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1973.
38. G. Lichtheim, «From Historicism to Marxist Humanism», en *TLS*, 5, junio de 1969.

INDICE ONOMASTICO

INDICE